المعارضة في الإسلام

بين

النظرية والتطبيق

الدكتور جابر قميحة

الناشر
الدار المصرية اللبنانية

المعارضة في الإسلام

بين

النظرية والتطبيق

الناشر : **الدار المصرية اللبنانية**
١٦ ش عبد الخالق ثروت ـ القاهرة
تليفون : ٣٩٢٣٥٢٥ ـ ٣٩٣٦٧٤٣
فاكس : ٣٩٠٩٦١٨ ـ برقياً : دار شادو
ص . ب : ٢٠٢٢ ـ القاهرة
رقم الإيداع: ١٣٣١٣ / ١٩٩٨
الترقيم الدولى: 3 - 463 - 270 - 977
تجهيزات فنية : آر ـ تك
العنوان: ٤ ش بنى كعب ـ متفرع من السودان
تليفون: ٣١٤٣٦٣٢
طبع: **المطبعة الفنية**
العنوان: ٢٢ شارع الشقفاتية ـ متفرع من الساحة ـ عابدين
تليفون: ٣٩١١٨٦٢
جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة
الطبعة الأولى : جماد ثانى ١٤١٩ هـ ـ أكتوبر ١٩٩٨م
تصميم الغلاف الفنان: **محمد فايد**



الإهداء

إلى صلاح الشربينى..
ابن المنصورة المسلم..
الذى تعلمت منه الجميل والعظيم والجليل.
إليه... وقد نزل على الله ضيفاً كريماً..
بعد أن عاش مجاهداً شامخاً
ومات غريباً من غير وداع.
إليه.. فى عالمه الرحيب الحبيب..
أهدى هذه الصفحات.

الدكتور
جـابر قميحـة

تقديم للطبعة الثانية

الحمد لله سبحانه وتعالى الذى هدانا للحق، وأكرمنا بنعمة الإسلام، وأصلى وأسلم على نبى الهدى محمد بن عبد الله وآله أجمعين، وأقدم لقارئى الكريم الطبعة الثانية من كتابى:

«المعارضة فى الإسلام بين النظرية والتطبيق»

لقد صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب سنة ١٩٨٨م، وكان له أثره الطيب فى نفوس من تلقاه، وبعد نفاد الطبعة الأولى ظلت نفسى تحدثنى بإعادة طبع الكتاب، ولكن كانت العوائق جمَّة، ومنها انشغال فى العمل الجامعى، وانشغال فى إنجاز كتب أخرى، وظل العزم يتجدد إلى أن واتت الفرصة، فعكفت على الطبعة الأولى مراجعة وتنقيحًا وإضافة بعد أن جدت أمور ومواضعات سياسية واجتماعية على المستويين: المحلى، والعالمى، وتعددت النظرات والأفكار والتقييمات لما جَدَّ وطرأ، كما توافر بين يدىّ من المراجع مالم يكن متوافرًا أو ميسرًا من قبل.

وأهم ما أضفته لهذه الطبعة الثانية:

١- عرض كثير من الآراء التى تنال من المفاهيم والقواعد السياسية فى الإسلام ومناقشتها مناقشة موضوعية، وكان «مدخل» الكتاب ذا حظ وافر من هذا العرض وتلك المناقشة.

٢- فصل كامل جديد ـ لم يكن له وجود فى الطبعة الأولى ـ بعنوان

«المعارضة إسلاميـًّا فى مجتمع معاصر» وهو الفصل الرابع من القسم الأول من هذا الكتاب.

هذا بالإضافة إلى بعض التنقيحات وإعادة تقسيم فصول الكتاب استجابة لمقتضيات ما دخل عليه من تطوير. وكل أولئك جعل الكتاب يزيد - بمعيار الكم - قرابة نصف ما كان عليه فى الطبعة الأولى.

وأدعو الله - جَلّ وعلا - أن أكون قد وفيت بما عزمت ، واتبعت الحق فيما كتبت، وأصابنى التوفيق فيما قدمت، والحمد لله رب العالمين.

د. جابـر قميحـة
رمضـان - ١٤١٨ هـ
ينايــر - ١٩٩٨م

عنوان المؤلف
جمهورية مصر العربية - الجيزة
بريد الأورمان ١٢٦١٢ (12612)
ص . ب ٢٤١ (241)


مدخل

الإسلام دين ودولة، وشريعة ومنهاج، ونظام وعمل، إنها بديهية لا يؤيدها واقع التشريع الإلـهى فحسب، ولكن يؤيدها واقع التاريخ فى مسلك النبى ﷺ وخلفائه الراشدين من بعده.[1] وهذه الحقيقة اعترف بها منصفو المستشرقين:

- يقول فتزجرالد: «ليس الإسلام دينًا فحسب، ولكنه نظام سياسى أيضًا».
- ويقول نلّينو: «لقد أسس محمد فى وقت واحد دينًا ودولة، وكانت حدودهما متطابقة طوال حياته».
- ويقول ستروثمان: «الإسلام ظاهرة دينية سياسية، إذ أن مؤسسه كان نبيًّا، وكان سياسيًّا حكيمًا «أو رجل دولة».
- ويقول توماس أرنولد: «كان النبى فى نفس الوقت رئيسًا للدين، ورئيسًا للدولة»[2].

بدأ المجتمع السياسى ـ أو الدولة ـ حياته الفعلية، وأخذ يؤدى وظائفه، ويحول المبادئ النظرية إلى أعمال بعد أن استكمل حريته وسيادته، وضم إليه عناصر جديدة، ووجد له وطنًا على أثر بَيْعَتَى العقبة بين يدى رسول الله ﷺ ووفود المدينة، وما تلاهما من الهجرة[3].

(1) وهذا لا ينفى أن كثيرًا من المستشرقين المتعصبين ينكر هذه الحقيقة، وعلى دربهم سار مواليهم من الشرقيين، أمثال على عبد الرازق فى كتابه «الإسلام وأصول الحكم»، وقد تصدى للرد عليه وتفنيد آرائه عشرات من الكُتَّاب والمفكرين، كان أقواهم حجة وأعمقهم نظرة أستاذنا المرحوم الدكتور ضياء الدين الريس فى كتابه «النظريات السياسية الإسلامية»، وكتابه: «الإسلام والخلافة فى العصر الحديث».

(2) عن د. الريس: النظريات السياسية الإسلامية ٢٨، ٢٩.

(3) الريس ـ المصدر السابق ٣٠.

وقد نصت المادة الأولى من الاتفاقية الخاصة بحقوق الدول وواجباتها التى عقدتها الدول الأمريكية فى مونتفديو فى ٢٦ من ديسمبر سنة ١٩٣٣م على ما يأتى:

يجب لكى تعتبر الدول شخصا من أشخاص القانون الدولى أن تتوافر فيه الشروط التالية:

١- شعب دائم.

٢- إقليم محدود.

٣- حكومة.

٤- أهلية الدخول فى علاقات مع الدول الأخرى(١).

وبدون تعمُّل أو إسراف نستطيع أن نقول: إن المجتمع الذى استقر على أرض المدينة كان ـ بوجود النبى ﷺ وعلى مدى عشر سنوات ـ يمثل بكل معنى الكلمة دولة متكاملة، لها كل الشرائط والأركان السابقة:

- فالمدينة رقعة من الأرض، أو إقليم له حدوده المميزة المعروفة عند سكانها وغيرهم.
- والشعب هو جماعة المسلمين من الأنصار والمهاجرين الذين تركوا أموالهم وديارهم من أجل عقيدتهم، وقد جمع النبى ﷺ بين هذه العناصر، وصهرها فى بوتقة واحدة، فربطت بينهم قيم الحب والإخاء والإيثار.
- أما الحكومة فهى حكومة الرسول ﷺ وقد اعتمدت فى الحكم على ركائز إنسانية، من أهمها الشورى والعدل.
- وكل أولئك جعل لهذه الدولة الجديدة أهلية كاملة فى التعامل ـ كشخصية اعتبارية ــ مع الآخرين(٢). بل إن النبى ﷺ باشر مهماته السياسية عند

(١) د. حامد سلطان: القانون الدولى العام فى وقت السلم ٣٤٣.

وانظر د. محمد كامل ليلة ـ النظم السياسية: الدولة والحكومة ١٩ - ٦٨.

(٢) انظر للمؤلف: أدب الرسائل فى صدر الإسلام ـ الجزء الأول: عهد النبوة ٤٦، ٤٧.

وصوله إلى المدينة مباشرة، فكتب «دستور المعايشة»، وهو يعد من أطول كتبه، إن لم يكن أطولها، وهو ينظم العلاقات الاجتماعية والقانونية وأسلوب التعامل، ويحدد الحقوق والواجبات فى حالتى الحرب والسلم فى هذا المجتمع الجديد بما فيه من مهاجرين وأنصار وجماعات وقبائل اليهود(١).

وفيه تقنين لخروج الإنسان من إطار القبيلة والقبلية إلى رحاب الدولة والأمة. . . واستنّ هذا الدستور بسنن التكافل بين رعية الأمة وجماعتها فى مختلف الميادين، سواء كانت الميادين مادية أو معنوية. . . وهذا الدستور الجديد لهذه الدولة الجديدة لم ينسخ ـ جملة وبإطلاق ـ كل أعراف الجاهلية، بل أقر منها ما هو صالح لا يتعارض مع روح الشريعة، ولا يتصادم مع التطور الجديد(٢).

فالدولة الإسلامية قد قامت فى الأصل لتحل محل الكسروية والقيصرية، أى أنها قضت على تأليه الفرد، وعلى سلطانه المطلق، ولم تجعل إرادة الحاكم أو الحكام أساس الدولة، بل جعلت أساسها القانون. . . وهذا القانون يرمى إلى تحقيق العدل المطلق والمصلحة العامة، لا إلى تحقيق إرادة الحكام أو الطبقات(٣).

---

(١) انظر للمؤلف المرجع السابق ٥٥ - ٦٨. وانظر فيه أيضًا نص هذا الدستور ١٥٥ - ١٥٩.

(٢) انظر د. محمد عمارة (الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لاحقوق) ١٥٣ - ١٥٦. هذا، وإقرار الإسلام لبعض فضائل الجاهلية يدل على مرونته وسماحته. ومن ذلك إقرار النبى ﷺ لحلف الفضول الجاهلى، وذلك قبل بعثته بخمسة عشر عامًا. وقال بعد أن صار نبيا: **«لقد شهدت فى دار عبد الله بن جدعان حلفًا ما أحب أن لى به حُمر النعم، ولو أدعى به فى الإسلام لأجبت»**. انظر سيرة ابن هشام ١/ ١٣٣. وانظر للمؤلف: المدخل إلى القيم الإسلامية ٢٣، ٢٥.

(٣) ارجع لكتابى ضياء الدين الريس: الخراج فى الدولة الإسلامية ٨٦-٨٧. والنظريات السياسية الإسلامية: ١٨٢، ٢٦٧، ٢١٧ وما بعدها. وبعد ما عرضناه سابقًا يسقط ـ واقعيـًا وتاريخيـًا ـ ما ينكره على عبد الرازق من توافر «أركان الدولة» للدولة النبوية، فيقول: «. . إن كثيرًا مما نسميه اليوم أركان الحكومة وأنظمة الدولة وأساس الحكم إنما هى اصطلاحات عارضة، وأوضاع مصنوعة. . . وكل ما تمكن ملاحظته على الدولة النبوية يرجع عند التأمل إلى معنى واحد، ذلك هو خلوها من تلك المظاهر التى صارت اليوم عند علماء السياسة من أركان الحكومة المدنية. . .» الإسلام وأصول الحكم ١٢٥.

وانطلاقًا من هذا المفهوم الشمولى لا يعرف الإسلام هذه التفريقات التى شاعت واشتهرت بين مايُسمى بالسلطة الزمنية والسلطة الدينية، أو بين الدين والدولة، وكان ابن القيم على حق حين كتب أن «تقسيم بعضهم طُرق الحكم إلى شريعة وسياسة كتقسيم غيرهم الدين إلى شريعة وحقيقة، وتقسيم الدين إلى عقل ونقل، وكل ذلك تقسيم باطل. بل السياسة والحقيقة والطريقة والعقل كل ذلك ينقسم إلى قسمين: صحيح وفاسد، فالصحيح قسم من أقسام الشريعة لا قسيم لها، والباطل ضدها ومنافيها»[1].

ومن ثم أطلق الفقهاء على «سياسة الحكم» مصطلح «السياسة الشرعية»، وهى تعنى «تدبير الشئون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ورفع المضار، مما لا يتعدى حدود الشريعة»[2].

وكانت المثالية هى الطابع الواضح لهذه الدولة التى أثبتت وجودها، وهزمت قوى البغى والشر والشرك، وتشربت القيم الإنسانية العليا، ولكن هذه المثالية لم تكن مثالية تجريدية محلقة فى الخيال مُبعدة فى التسامى، ولكنها كانت «مثالية واقعية» أو «واقعية مثالية» ـ إن صح هذا التعبير ـ لأن الأخلاق الحقيقية «هى التى تضع الضمير الإنسانى فى وضع متوسط بين المثالى والواقعى، وتجعلة يُدْمج بينهما، وهذا الدمج يؤدى إلى تغيير مزدوج فى كليهما: ففى عالم الواقع يحدث جديد، هو الاتجاه نحو الأفضل، كما أن القاعدة المثالية هى الأخرى باحتكاكها بالحقيقة الحسية تعدِّل نفسها لتلائم الواقع، فإذا احتدم النزاع بين واجبين فقد يتعين أن يُخلى أحدهما السبيل أمام الآخر، أو تحتم طبيعة العلاقات المركبة بين الأشياء إيجاد نوع من التوفيق بينهما، أو يسمح الجانب غير المحدد من القاعدة باختيار حر يؤكد إنسانية الإنسان».

وهكذا نرى أن الإلزام الخلقى يستبعد «الخضوع المطلق» مثلما يستبعد «الحرية

---

(١) إعلام الموقعين ٤/ ٣٧٥.

(٢) عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية، ص ١٥.

الفوضوية»، ويضع الإنسان فى موضعه الحقيقى بين «المادة الصرف» و «الروح الصرف»[1].

وهذا هو الجوهر الحقيقى لطبيعة «الوسطية العادلة» التى اعتمدت عليها قائمة القيم الإسلامية، وأشار إليها القرآن بقوله:

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[2].

وهذه الوسطية العادلة عملية «توفيق» دقيقة جداً بين «الأعلى» و «الأرضى»، وهو توفيق ضرورى لحياة القواعد الأخلاقية، وحيوية الالتزام بها، لأنه إذا حدث انفصال بين العلوى والأرضى، بين المثال والواقع فقد المثال تيمته العملية، وأصبح الواقع يتخبط بلا مرشد أو ضابط، «فلا الصيغة المجردة لقاعدة عامة، ولا التحليل الدقيق للحالة الخاصة ـ معزولا كلاهما عن الآخر ـ يكفى لهداية إرادتنا، وإنما هو تركيب المثل الشامل القادم من أعلى مع الواقع الراهن الذى ليس سوى إيضاح وبيان حتى يوجد الدليل الممتاز لضميرنا»[3].

وقد أخذ الرعيل الأول من المسلمين أنفسهم بهذه القيم التى تهدف إلى صلاح أمور الدين والدنيا، وكان أخذ النفس بها مرتبطًا بقدر الاستطاعة، فلا يكلف الله نفسًا إلا وسعها، ومن ثم لم يعجز المسلمون عن الامتثال لأوامر الله واجتناب نواهيه. وبسبب هذا الالتزام قولاً وعملاً اكتسبت هذه القيم قوة ورسوخًا، وكذلك لوجود «القدوة الحسنة» التى تمثلت فى حُكَّام الأمة وقادتها، ثم بإشعار المسلم بأن التفريط فى حق من حقوقه ـ وخصوصًا ما تعلق بكرامته وعزته ـ يعد جريمة يعاقب عليها، حتى أن القرآن ليسوى فى العقاب بين

(١) من تقديم د. السيد محمدى بدوى لكتاب «دستور الأخلاق فى القرآن» ى.هـ.

(٢) البقرة : ١٤٣.

(٣) د. محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق فى القرآن، ص ١٢٦. وراجع ص ٥٧ إلى ص ٧٧ من كتابنا «المدخل إلى القيم الإسلامية».

الظالم والمظلوم إذا رضخ للظلم، ولم يبتغ لنفسه وسيلة للخلاص: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴾[1].

وتأتى المسئولية عن كيان الأمة عامة شاملة لا يختص بها فرد دون فرد. قد تختلف فى شكلها وموضوعها ودرجتها، ولكنها تتفق فى ضرورة اضطلاع كل فرد ـ حاكمًا كان أو محكومًا ـ بجزء من المسئولية عن جانب من كيان الأمة، ثم تقع على كل أفرادها بالتضامن مسئولية بقائها وسلامتها، فالكل راع، والكل مسئول عن رعيته.

وحرصًا على هذه الشمولية وردت النصوص التشريعية متسمة بالعموم والمرونة، فهى «لا تضيق بحالة ما، ولا تعجز عن الإحاطة بكل ما يتصور من المسائل، فإذا ما أضيف هذا إلى ما فى النصوص من كمال وسمو كان من الحق أن نقول: إن نصوص الشريعة لا تقبل التعديل والتبديل؛ لأنها ليست فى حاجة إلى تعديل أو تبديل»[2].

ومن القواعد التى ينضبط على أساسها الحكم والسلوك ما نجده فى الآيات القرآنية الآتية:

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾[3].

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾[4].

---

(١) النساء: ٩٧.

(٢) عودة: التشريع الجنائى الإسلامى ١/ ٣٩.

(٣) النساء: ٥٨.

(٤) النحل: ٩٠.

﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾(١).

﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾(٢).

* * *

فالقيام الصادق بالمسئولية والعدل، والأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر، والشورى... كلها قيم نفسية وسياسية واجتماعية قد ينصرف الأمر بها إلى الحكام والأئمة ابتداء بصفتهم القائمين بأكبر قدر من المسئولية، ولكنها تمتد إلى كل فرد من الأمة؛ لأنه - كما ذكرنا من قبل - مسئول - على نحو من الأنحاء كغيره من المسلمين - عن كيان الأمة وبقائها وسلامتها وتطورها إلى ما ينفعها ويصلح أمرها.

ومع وضوح ما ذكرنا مازال هناك - على مستوى البلاد العربية والإسلامية والعالم الغربى - من ينكر حاكمية الإسلام، وينكر أنه دين ودلة، وأنه نظام شامل، وأن سياسة الأمة - والفقهاء يسمونها السياسة الشرعية - جانب من أهم جوانبه. **فما تعليل ظاهرة الإنكار هذه؟ تلك الظاهرة التى استفحل أمرها، وتورمت تورمها الخبيث المنكود؟!**

أعتقد أن السبب الأول يكمن فى حرص هؤلاء «الإنكاريين» على أن يظل الإسلام دينًا غير «متميز»، ومحصوراً فى مجموعة من العبادات والروحانيات، شأن الأديان السابقة، ويفقد عنصره المميز الفارق وهو نظام الحكم، وقواعد تنظيم الدولة، اعتمادًا على العدل، والشورى، والتكافل، والقيم الإنسانية، وبذلك يبقى الإسلام دينًا «تابعًا»، ويجد من يقول إنه مسبوق - فى قواعده الباقية، أو التى شاء الإنكاريون لها البقاء - بدينين سابقين، ولا مانع من

---

(١) آل عمران: ١١٠.

(٢) آل عمران: ١٥٩.

«توحيد الأديان» مادامت لُحمتها وسُداها «عبادة الله»، ولا مانع من أن تنضوى البيع والكنائس والمساجد فى مجمع واحد، هو «مجمع الأديان».

ويتبنى بعض الإنكاريين هذه الدعوة فى صورة مكشوفة مفضوحة، فنرى الكاتب الليبى «المسلم» الصادق النيهوم[١] يدعو إلى «الجامع الجامع»، وهو النقيض لمسجد المسلمين، ولا يمكن أن يكون إلا كذلك، فهو مكان يريد النيهوم أن يجمع فيه «الناس المتفرقين بين المساجد والكنائس والمعابد فى جهاز إدارى موحد، هذا الجامع ـ كما يقول النيهوم ـ لم تعرفه ثقافتنا العربية قط، لأنه انتهى قبل أن تولد، وتركها تنمو فى المساجد لكى تصبح نصف ثقافة، لغتها تقول شيئًا، وواقعها يقول شيئًا آخر»[٢].

وفكرة هذا «الجامع الجديد» التى يدعو إليها «المسلم» الصادق النيهوم تمثل جزءًا من خطة جديدة لتنصير المسلمين، عرضها وفصلها القس «دونالدر ريكاردر» فى المؤتمر التبشيرى العالمى الذى عقد بالولايات المتحدة سنة ١٩٧٨[٣].

ففى بحثه الذى جاء تحت عنوان «تطوير وسائل جديدة لتساعد فى تنصير المسلمين»[٤] يقول «دونالدر»: نحن نقترح أن يطلق على المسلمين الذين يعتنقون النصرانية «مسلمون عيسويون»، وهذا له معنيان:

أولا: أنهم استسلموا لعيسى.

ثانيًا: أنهم مازالوا جزءًا من ثقافتهم ووطنهم، لا يمكن إنكار أن كلمة (مسلم)

---

(١) فى كتاب له عنوانه «الإسلام فى الأسر» ص ٣٣.

(٢) محمد جلال كشك: الحوار أو خراب الديار، ص٩٠.

(٣) عقد المؤتمر فى مدينة جلين آيرى بولاية كلورادو بالولايات المتحدة، ونشرت دار MARC فى مجلد ضخم خلاصة وافية للبحوث التى قدمت ونوقشت فى المؤتمر، وعنوان المجلد:

The Gospel and Islam: A 1978 Compendium.

وترجم إلى العربية بعنوان: التنصير: خطة لغزو العالم الإسلامى.

(٤) المرجع السابق ٦٠٤ - ٦٢٠.

لها اليوم مدلول قومى وثقافى ووطنى، كما أن لها أيضًا مدلولاً تاريخيًّا ولاهوتيًّا:

فالمدلول التاريخى لكلمة المسيحى: «نصرانى» تشوش تشويشًا كاملا على هذا الموضوع، فقد ارتبط ذلك بالصليبيين وشخصياتهم الشريرة، وباستخدام «مسلم عيسوى» يمكن المحافظة على الثقافة والولاء الجديد معًا.

إن كلمة «مسجد» هى الأخرى تثير المشاعر، ويجب أن يعالجها المُنَصِّرُونَ. ألا نتجرأ على القيام بمبادرات جديدة، واستخدام اللغة كوسيلة جديدة، لماذا لا نطلق على المكان الذى يلتقى فيه المسلمون العيسويون «مسجد عيسوى»؟ فربما قبل المسلمون فى النهاية المسجد العيسوى كفرع طبيعى ضمن الثقافة الإسلامية[1].

وإيمانًا من هذا القس الخبير بالتأثير التدريجى يقترح «أن تترك أحذية المسلمين عند الباب فى المسجد العيسوى، وليس هناك خسارة فى القيام بذلك، وأن تكون هناك أوضاع متعددة للصلاة العامة، والكتاب المقدس يسمح بالركوع ورفع الأيدى، وألاَّ تكون هناك مقاعد، وأن تستعمل حصائر للصلاة إذا رغب المصلون بذلك، ولكنَّ المصلين لن يولوا وجوههم نحو الشرق، ولن يكون هنالك أى إشعار أو دعوة للجهاد على حيطان المسجد العيسوى، إذ أن المسلمين قد يقرون كتابة شئ عن المسيح على تلك الحيطان[2].

كما يقترح هذا القس كذلك ألاَّ يكون يوم «العبادة الجمعى» عند «المسلمين العيسويين» هو يوم الأحد، بل يوم الجمعة الذى تعتبره حكومات البلاد الإسلامية يوم العطلة الأسبوعية[3].

وممَّا سبق ندرك أن تجريد الإسلام من طابعه الشمولى، ومن تميزه بوضع

---

(١) السابق، ص ٦١٢.

(٢) السابق، ص ٦١٣.

(٣) انظر السابق، ص ٦١٤.

قواعد النظام السياسى الإنسانى المتكامل يفتح الباب واسعًا للصليبيين ومواليهم من الإنكاريين المتمسلمين لتذويب الإسلام فى النصرانية بالتدريج، وما فكرة «المسلم العيسوى» و «المسجد العيسوى» إلاَّ حل مستحدث، يمثل فى حقيقته «مرحلة أولية» لجذب المسلمين إلى النصرانية، وبالتدريج تذوى كلمتا «المسلم» و «المسجد» ليبقى الوجود الحقيقى «للعيسوى» أو «النصرانى» و «الكنيسة».

* * *

وهناك سبب مهم جدًّا لعزل الإسلام عن الدولة وتجريده من الحاكمية والطوابع السياسية ألا وهو «الافتتان بالغرب».. أو «عقدة الخواجة» التى مازالت تحكم فئة من الكُتَّاب والمفكرين، وتأخذ بخناقهم، وتسيطر على مركزهم العصبى. لقد رأى هؤلاء التقدم التقنى والاقتصادى والعسكرى للغرب، وهى حقيقة لا يستطيع أحد إنكارها، أو إنكار الحقيقة المقابلة لها، وهى تخلّف الشرق فى هذه المجالات، ولم يجدوا تعليلاً لذلك إلاَّ أن الغرب «علمانى بالطبع» يُسَيِّر أُموره فى هذه المجالات وغيرها بمعزل عن الدين، وهى حجة داحضة؛ لأن غالبية البلاد الإسلامية والعربية «علمانية الحكم» قولا وفعلاً.. شكلاً وموضوعًا، ونُظمها الاقتصادية تقوم على أساس ربوى، وبعضها يضع وصف «الاشتراكية» مفردة مهمة فى الاسم الرسمى للدولة.

* * *

ومن الدوافع كذلك: **طلب الشهرة والأضواء**، فقد أصبح الهجوم على الإسلام، وإنكار قيمه وملامحه السياسية أيسر السبل وأقربها إلى شد الأضواء وتحقيق الشهرة، لا على المستوى المحلى فحسب، بل على المستوى العالمى كذلك. وإلاَّ فمن كان يسمع عن قاضٍ مغمور اسمه «على عبد الرازق» لولا كتاب أو مقال ممطوط نسبه إلى نفسه، وسمَّاه «الإسلام وأصول الحكم»؟.. وفيه ادَّعَى أن الإسلام مجرد عبادات وروحانيات ولا علاقة له بالحكم

والسياسة، وأن محمداً ﷺ ماهو إلا مُبَلِّغُ رسالة دينية روحية، وما كان إلاَّ كإخوانه الرسل السابقين، وما كان حاكما ولا مؤسس دولة[1].

ومَنْ كان يسمع بكاتب اسمه «خالد محمد خالد» لولا كتابه «من هنا نبدأ»

(١) أصدر أستاذنا الدكتور محمد ضياء الدين الريس كتابه «النظريات السياسية الإسلامية» سنة ١٩٥٢م، وفيه فند آراء على عبد الرازق. وفى سنة ١٩٧٦م أصدر كتابًا بعنوان «الإسلام والخلافة فى العصر الحديث: نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم» شكك فيه بأدلة قوية أن يكون الكتاب من تأليف الشيخ. ومن هذه الأدلة:

١- لم يعرف عن الشيخ قط أنه كان باحثًا، أو مفكرًا سياسيًّا، أو حتى مشتغلا بالسياسة.

٢- لا يعقل أن يقصد قاض شرعى مسلم من عائلة محافظة الهجوم على الإسلام وينكر ما فيه من سياسة وحكم وجهاد وقضاء (مع أنه قاض شرعى).

٣- لا يعقل أن يكون هذا الشيخ الأزهرى قد تعلم فى الأزهر ما يورده فى كتابه من أحاديث عن «قيصر» و «عيسى» و «متّى» و «الإصحاح» و «الإنجيل».

٤-يتكلم الكتاب عن المسلمين بضمير الغائب: « ذلك الزعم بين المسلمين».. «غير مألوف فى لغة المسلمين».. «الخلافة فى لسان المسلمين..».

٥- الكتاب يدافع عن المرتدين، وينتقد أبا بكر.

٦- شهادة الشيخ محمد بخيت مفتى الديار المصرية فى أحد كتبه، وهو كعلى عبد الرازق ينتسب إلى حزب الأحرار الدستوريين. يقول الشيخ بخيت: «... علمنا من كثيرين ممن يترددون على المؤلف أن الكتاب ليس له فيه إلا وضع اسمه عليه فقط، فهو منسوب إليه فقط ليجعله واضعوه ـ من غير المسلمين ـ ضحية هذا العار».

٧- قدم الدكتور الريس كتابه الذى أصدره سنة ١٩٥٢ وهو «النظريات السياسية الإسلامية» قدمه لعلى عبد الرازق وطلب منه الرد على ماجاء فيه من تفنيد لكتاب «الإسلام وأصول الحكم». ولم يردّ على عبد الرازق.

٨- رفض على عبد الرازق أن يعيد طبع كتابه بعد أن ألحت عليه «دار الهلال» فى إعادة طبعه.

ويخلص الدكتور الريس ـ رحمه الله ـ إلى ترجيح أن يكون المؤلف الأصلى لهذا الكتاب أحد المستشرقين الإنجليز. [ارجع إلى كتاب الدكتور الريس: «الإسلام والخلافة فى العصر الحديث»، وخصوصًا المقدمة (٣-٢٠)، وفصل: من هو المؤلف (٢٠٣ - ٢٢٣).

ثم واصل الدكتور محمد عمارة مسيرة نقض كتاب على عبد الرازق بكتاب صدر له سنة ١٩٨٥م باسم=

الذى ادعى فيه نفس ادعاءات على عبد الرازق، مع غير قليل من التزيد والتضخيم، واختلاف فى أسلوب الأداء[1].

* * *

صدر الكتاب فى مطلع الخمسينيات، وكان له ضجة ضخمة فى حينه، حتى نفدت طبعاته المتعددة، ولكن كتاب على عبد الرازق كان أعلى دويًّا وأقوى صَدًى، وقد يرجع ذلك إلى أن المؤلف يعد صاحب أولية وريادة فى إنكار «حاكمية الإسلام» وطوابعه السياسية، وكذلك للظروف السياسية القاسية التى كان يمر بها العالم الإسلامى آنذاك: فالكتاب قد صدر سنة ١٩٢٥م فى العام التالى لإلغاء الخلافة العثمانية، ولأن الكتاب يحمل اسم قاضٍ شرعىٍّ أزهرىٍّ مسلم من المفروض أن ينتصر للخلافة لا أن يكون حَرْبًا عليها، شأنه شأن أعداء الإسلام من المبشرين والمستشرقين.

* * *

وهناك **الحرص على تحقيق مصالح شخصية أو سياسية** تتعلق بالأنظمة الحاكمة القائمة. فالمعروف أن إقامة حكم إسلامى - فى صورته الحقيقية الشاملة - مطلب شعبى جماهيرى تحرص عليه شعوب الأمة العربية والإسلامية، والمعروف - كذلك - أن الحكومات القائمة - فى أغلبها - علمانية الطابع فى

= «معركة الإسلام وأصول الحكم». وألحقه بكتاب آخر سنة ١٩٩٥م باسم «الإسلام بين التنوير والتزوير».
وفى فصل طويل كامل «٣٨-٩٦» تحت عنوان «علمنة الإسلام والعمران» فضح كتاب على عبد الرازق بمعلومات وبيانات جديدة موثقة خرج منها بترجيح تأليف طه حسين للكتاب، أو قسمه الثانى بأبوابه الثلاثة على الأقل.

(١) رد عليه الشيخ محمد الغزالى - رحمه الله - بكتاب عنوانه «من هنا نعلم» وكتب الشيخ عبد المتعال الصعيدى - بعد صدور الكتابين - كتابًا بعنوان «من أين نبدأ؟».

ونسجل هنا - للحق - أن خالد محمد خالد - رحمه الله - قبل وفاته ببضع سنين أصدر كتابًا بعنوان «الدولة الإسلامية»، نقض فيه كل ما كتبه فى كتابه الأول، معترفًا - فى شجاعة حميدة - بأخطائه الفادحة فى هذا الكتاب.

نظامها السياسى والاقتصادى والجزائى، بل فى بعض جوانب قوانين الأحوال الشخصية: كتحريم تعدد الزوجات ـ بصورة صريحة أو مُقَنَّعَة.

وحفظًا لماء الوجه أمام الجماهير المسلمة، وحرصًا على «تلميع» وجه الحاكم القائم، وحرصًا على ديمومة الحكم والسيطرة عليه يأتى الادعاء على ألسنة وزراء ومسئولين كبار ـ ومنهم علماء وفقهاء ـ بأن الحكم القائم إسلامى[1]. وأن القوانين الوضعية الحاكمة لا تتعارض مع القواعد والمبادئ الإسلامية، وإذا كان هناك «القليل جدًّا» مما يتعارض مع بعض قواعد الدين، ففى باب «المصلحة» متسع لقبوله ـ ولو مؤقتًا ـ إلى أن يتم توفيقه وتطويعه تبعًا للشريعة الإسلامية.

* * *

تلك كانت أهم الدوافع والبواعث وراء إنكار «سياسية» الإسلام و«حاكميته»، وكان أعلى الأصوات وأسبقها إلى هذا الإنكار القاضى «الشرعى» على عبد الرازق فى كتابه ـ وبتعبير أدق الكتاب المنسوب إليه ـ «الإسلام وأصول الحكم» الذى تصدى له كثير من الكُتَّاب، ونقضه أستاذنا محمد ضياء الدين الريس بكتابيه: «النظريات السياسية الإسلامية» و«الإسلام والخلافة فى العصر الحديث».

ولم تتوقف المسيرة العلمانية الإنكارية، فيظهر على الساحة المستشار محمد

(١) ومن أظهر من يتولى كبر هذه الدعوة ـ أو هذا الادعاء ـ المستشار محمد سعيد العشماوى فى أغلب كتبه، وخصوصًا كتابه «الشريعة الإسلامية والقانون المصرى». مع أن الفروق شاسعة بين الشريعة ومواد القانون المصرى، وخصوصًا القانون الجنائى. فجريمة الزنى ـ على سبيل التمثيل ـ جريمة هينة فى هذا القانون. ومن يقرأ المواد من (٢٦٧ إلى ٢٧٧) يجد مصداق ذلك: فهاتك العرض بالقوة أو التهديد لا يعاقب إلاَّ بالأشغال الشاقة من (٣ - ٧ سنوات). ولاتجوز محاكمة الزانية إلا بناء على دعوى زوجها، إلا أنه إذا زنى الزوج فى المسكن المقيم فيه مع زوجته لا تسمع دعواه عليها. والزوجة التى ثبت زناها يحكم عليها بالحبس مدة لا تزيد على سنتين، لكن لزوجها أن يقف تنفيذ هذا الحكم برضائه معاشرتها له كما كانت... الخ.

سعيد العشماوى ليلقى بكل ثقله وطاقاته وإمكاناته لسلب الإسلام طوابعه السياسية، وعزله عن كل ما يمت للحكم والقيادة بسبب. ومن عجب أنه ـ فى دعاويه وادعاءاته ـ يتظاهر بأنه ينطلق من منطلق الإشفاق على الإسلام، وحرصه على «مكانته العليا». وللعشماوى فى ذلك رؤية غريبة تقوده إلى حكم أو أحكام منكرة، فيصدِّر أحد كتبه بقوله: «أراد الله للإسلام أن يكون دينًا، وأراد به الناس أن يكون سياسة، والدين عام إنسانى شامل، أمَّا السياسة فهى قاصرة محدودة قبَلية محلية ومؤقتة. وقصر الدين على السياسة قصر له على نطاق ضيق وإقليم خاص، وجماعة معينة، ووقت بذاته.

الدين يستشرف فى الإنسان أرقى مافيه وأسمى ما يمكن أن يصل إليه، والسياسة تستثير فيه أحط ما يمكن أن ينزل إليه، وأدنى ما يمكن أن يهبط فيه. وممارسة السياسة باسم الدين، أو مباشرة الدين بأسلوب السياسة يحوله إلى حروب لا تنتهى وتحزُّبات لا تتوقف، وصراعات لا تخمد، وأتون لايهمد، فضلاً عن أنها تحصر الغايات فى المناصب، وتخلط الأهداف بالمغانم، وتفسد الضمائر بالعروض.

لكل أولئك فإن تسييس الدين أو تديين السياسة لا يكون إلا عملاً من أعمال الفُجَّار الأشرار، أو عملاً من أعمال الجهَّال غير المبصرين؛ لأنه يضع للانتهازية عنوانًا من الدين، ويقدم للظلم تبريرًا من الآيات، ويعطى للجشع اسمًا من الشريعة، ويضفى على الانحراف هالة من الإيمان، ويجعل سفك الدماء ـ ظلمًا وعدوانًا ـ عملاً من أعمال الجهاد[1].

وبعد ما سبق، من حقنا أن نتساءل: عن أى إسلام وعن أى سياسة يتحدث العشماوى؟ إنه يتحدث عن إسلام غريب لا وجود له إلا فى مخيلته... يتحدث عنه بأسلوب أشبه بما يسميه البلاغيون «الذم بما يشبه المدح». كما أنه لم يتحدث عن السياسة السَّوية التى تعتمد على قواعد ونظام

(١) محمد سعيد العشماوى: الإسلام السياسى، ص ٧.

ودستورية تهدف إلى تحقيق مصالح الوطن، ولكن عن سياسة عدوانية ممسوخة، تستثير فى الإنسان الشر والعدوان، وتقوده إلى الانحطاط وفساد الضمير، ومن ثم يرى أن يكون الدين ـ فى رأيه ـ بعيدا عن هذا «المستنقع العفن»؛ لأن الدين «يستشرف فى الإنسان أرقى مافيه، وأسمى ما يمكن أن يصل إليه».

ويصف العشماوى أصحاب دعوة «الإسلام دين ودولة» «بالفجّار الأشرار الجهال». ويعوزه – وهو الذى يتربع على منصة القضاء – الحد الأدنى من الدقة فى قوله: «وقصْر الدين على السياسة قصْر له على نطاق ضيق، وإقليم خاص، وجماعة معينة، ووقت بذاته».

مع أن دعاة «الإسلام السياسى»[1] ـ لا المعتدلين منهم ولا المتطرفين ـ ما ادَّعَوْا يومًا «قصر» الدين على السياسة؛ لأن هذا «القصر» يعنى إلغاء جوانبه الاجتماعية والروحية والأخلاقية والتربوية. إنما دعوتهم إلى الأخذ بالإسلام بمفهومه الشمولى: دينًا ودولة، تربية وجهادًا، عبادة وقيادة. . . إلخ.

ولو فرضنا جدلاً أن مفهوم السياسة يتفق مع الصورة التى رسمها العشماوى لها فليس تنزيهًا للإسلام ولا رفعًا لشأنه عزله وإبعاده عن معتركاتها؛ لأن جوهر رساله الإسلام هو «الإصلاح». . . إصلاح المعوجّ. . وإحلال الخير مكان الشر، ومعالجة أمراض المجتمع فى كل المجالات.

ومن عظمة الإسلام أن اهتمامه بالأساسيات والأصول وأمهات المسائل لم يُلْغ اهتمامه بالفروع والعوارض والمشكلات الخاصة: فدستور الإسلام ـ وهو القرآن الذى تدعو آياته إلى توحيد الله وترك الشرك، وإعداد الأمة للجهاد، وأَحَلّ البيع وحرَّمَ الربا والغش ـ هو نفسه الذى نزلت فيه آيات تعاتب النبى ﷺ لأنه انصرف عن عبد الله بن أم مكتوم الأعمى إلى سَرَاة قريش

(١) هذا من إطلاقات العشماوى ومن يدور فى فلكه. وهذه الإطلاقات «الإسلام السياسى»، و«الإسلام الاجتماعى»، و«الإسلام التعبدى أو الروحانى» لا يعرفها الإسلام، ولا يقرها الفكر الإسلامى السديد، فالإسلام إسلام، وهو دين شمولى تمثل السياسة والاجتماع والعبادات والمعاملات والتربية والتعليم. . إلخ وجوهًا وجوانب فيه.

وعليتهم طمعًا فى إسلامهم، فنزل قوله تعالى: ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝١ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ... ﴾(١).

وتذهب «خولة بنت ثعلبة» إلى رسول الله ﷺ تشكو زوجها «أوسَ بن الصامت» قائلة: يارسولَ الله: أكَل شبابى، ونثرْتُ له بطنى، حتى إذا كبرت سنى، وانقطع ولدى ظاهر منِّى... اللَّهُمَّ إنى أشكو إليك. فنزل قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَـٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ۝١ ٱلَّذِينَ يُظَـٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَـٰتِهِمْ ۖ إِنْ أُمَّهَـٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّـٰٓـِٔى وَلَدْنَهُمْ ۚ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ وَزُورًا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ ﴾(٢).

وينطلق الإسلام من هذه الوقائع الخاصة إلى تقعيد قواعد، وإرساء دروس ومبادئ، وأحكام دينية وأخلاقية وتربوية للمسلمين جميعًا، «فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب».

* * *

وقياسًا على «المنطق العشماوى» فى ضرورة تنزيه الإسلام بعزله عن السياسة لأنه قيم عليا، والسياسة فساد وشرور وانحطاط، من حقنا أن نقول: إن العلم شَرَفٌ ونور، ورِفْعَةٌ ووقار، ومن ثم يجب ألاَّ يهبط به «العالِم» إلى مستوى «تعليم الجهلاء»، وتنوير السوقة والعامة من الناس.

ومسايرة لهذا القياس من حقنا أن نقول: إن الله قد كَرَّمَ الإنسان، وجعله أشرف مخلوقاته، ومن ثم يجب ألاَّ يفرط فى هذا التكريم بالهبوط إلى أعمال النظافة من كنس وإزالة القمامة وتنظيف دورات المياه وغيرها.

وتطبيقًا لنفس المنطق «يجوز لنا أن نستبعد الدعوة العلمانية نفسها وما يلحق

(١) انظر: أسباب النزول للواحدى، ص ٣٣٢. وكذلك: لباب النقول فى أسباب النزول، للسيوطى، ص ٢٢٧.
(٢) المجادلة ١، ٢. وانظر كتاب الواحدى السابق، ص ٣٠٤، وكتاب السيوطى، ص ٢٠٦.

بها من فلسفات ومذاهب؛ لأنها فى الممارسة العملية تتحول إلى عكس ما تنادى به وتصبح قضاءً ومحواً للدين بدل أن تكون تكريمًا له بفصله عن الدنيا السيئة»[1].

وهبنا عزلنا الإسلام فى المساجد والزوايا، فهل يضمن لنا ذلك ألاَّ تصيبه شرور الدنيا وانحرافات البشر؟ ألا يمكن فى هذه الحالة أن تنشأ فيه أنواع الكهانات والدجل والشعوذة التى تصيب الأديان الكهنوتية الروحية؟ لقد جاء الدين للبشر فى هذه الحياة وهو يدخل تجربة الدنيا الواسعة، ليس كمسافر على الهامش، بل كعنصر جوهرى فاعل، وقائد ومُوَجِّه، وإذا كانت ميادين العمل والسياسة والحرب والاقتصاد والمجتمع ومؤسسات الإدارة هى ميادين الوجود الإنسانى فى التاريخ فإن الإسلام يكون فى هذه المجالات بمبادئه وبالأفراد المؤمنين به قوة معبرة عن معنى وهدف وجود الإنسان فى الدنيا، ولا سبيل للقول بعزله حرصًا عليه من هذه التجربة التى ما جاء إلاَّ ليحققها على ما يُرضى الله، ويحقق إرادته[2].

* * *

ويحاول العشماوى أن ينتصر لفكرته بما يمكن أن نسميه «البرهان الإحصائى»، فبعد أن «يحكم» بأن الإسلام دين رحمة وأخلاق لا دين تشريع وسياسة؛ لأن النبى قال عن نفسه: **«أنا نبى الرحمة»**، كما قال: **«بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق»**[3]. يمضى العشماوى مدعيًا أن التشريع صفة تالية، ثانوية غير أساسية[4]. ويقدم العشماوى قائمة إحصائية يؤيد بها دعواه أو ادعاءه، فيذكر أن فى القرآن ستة آلاف آية، ما يتضمن منها أحكامًا للشريعة أو تشريعات فى العبادات أو فى المعاملات لا يصل إلى سبعمائة آية، منها حوالى

(١) د. محمد يحيى: فى الرد على العلمانيين، ص٤٢.

(٢) السابق، ص ٤٢-٦٣.

(٣) الإسلام السياسى، ص ٣٥.

(٤) السابق، نفس الصفحة.

مائتى آية فقط هى التى تقرر أحكامًا للأحوال الشخصية والمواريث، أو للتعامل المدنى أو الجزاء الجنائى، أى أن الآيات التى تعد تشريعات (قانونية) للمعاملات هى مجرد جزء واحد من ثلاثين جزءًا من آيات القرآن، $\frac{٢٠٠}{٦٠٠٠}$ بعضها منسوخ ولا يُعمل به، أى أن الأحكام السارية أقل من واحد على ثلاثين، وعلى وجه التحديد ٨٠ آية، أى $\frac{٨٠}{٦٠٠٠} = \frac{١}{٧٥}$ (١).

لقد وردت كلمة «الرحمة» بنصها فى القرآن ٧٩ مرة، هذا بخلاف تصريفاتها، فى حين ورد لفظ «الشريعة وتصريفاته أربع مرات فقط. ومع أن الشريعة فى القرآن تعنى المنهج ولا تعنى الأحكام القانونية، فإن تكرار كلمة «الرحمة» ـ بالعدد الآنف بيانه ـ يقطع بأنها هى المحور والأساس فى شريعة محمد ﷺ؛ لهذا حدد النبى رسالته بقوله: **«أنا نبى الرحمة»**. وفى القرآن الكريم: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡۖ كَتَبَ رَبُّكُمۡ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤](٢).

* * *

والإحصاء العشماوى يفتقر إلى الدقة، بل الصحة والسلامة، وقد تكفل الدكتور محمد عمارة ببيان هذه الحقيقة(٣). ولكننا نقرر أننا لو فرضنا جدلاً صحة هذه الإحصائية فيما يتعلق بآيات الأحكام بخاصة، نكان علينا أن نقرر كذلك أن المسألة ليست بالكم، فالمعروف أن أغلب الأحكام فى القرآن الكريم تُساق بصيغة كلية موجزة، ومهمة السنَّة هى البيان والإيضاح والتفصيل، ويترك لكل عصر اجتهاداته فى تطبيق هذه الأحكام الكلية على الوقائع والحالات، وفيها من الصور مالم يكن أيام النبى ﷺ كصور من البيوع، وصور من الربا لم تُعرف إلا فى العصر الحديث، ولو فَصَّلَ القرآنُ أحكامه وأتَى بكل الحالات

---

(١) السابق، نفس الصفحة.

(٢) السابق، ص ٣٦.

(٣) وذلك فى كتابه القيم «سقوط الغلو العلمانى». راجع فى الكتاب فصل «الشريعة والقانون» ص ٢٠٦ - ٢٣٢.

ـ على سبيل الحصر ـ لكان الإسلام دينًا مرحليـًا لايتعدّى عصره، ولأنتفت عنه صفة الخلود، وأنه دين كل زمان ومكان.

* * *

وتحت إسار الأرقام يحدد العشماوى طبيعة الإسلام تحديدًا قاطعًا جازمًا، جامعًا مانعًا، فكلمة «الرحمة» وردت فى القرآن ٧٩ مرة. إذن **الإسلام دين الرحمة**، وهو لا يلجأ إلى توظيف قوائمه الإحصائية إلاَّ مع الإسلام. أما اليهودية ـ دون إحصاء ـ فهى دين التشريع، أى القواعد القانونية، أو هى **شريعة الحق**، والمسيحية **شريعة المحبة**(١).

وهو تحديد غير علمى، حتى «بالمعيار العشماوى» نفسه، وهو «المعيار الحسابى» أو «البرهان الإحصائى» فإذا كان العشماوى قد خلص إلى الحكم على الإسلام بأنه **«دين الرحمة»** لأن الكلمة وردت فى القرآن ٧٩ مرة، فمن باب أولى أن نقول: إن الإسلام هو **«دين الحق»**، وأنه أحق من اليهودية بهذا الوصف؛ لأن كلمة «الحق» استعملت فى القرآن ٢٢٧ مرة، أى قرابة ثلاثة أمثال كلمة «الرحمة»، وهى تقطع بأن الإسلام هو رسالة الحق، وأن محمدًا ﷺ هو رسول الحق كمانرى فى الآيات الآتية:

﴿ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [البقرة: ١١٩].

﴿ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [فاطر: ٢٤].

﴿ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴾ [البقرة :٢٥٢].

﴿ ... وَءَامَنُوا۟ بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ .. ﴾ [محمد: ٢].

﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ ﴾ [الفتح: ٢٨].

(١) الإسلام السياسى، ص ٣٦.
و(جوهر الإسلام، ص٢٠ ، ٢١).

﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ ﴾ [الصف: ٩].

والرحمة صفة من صفات متعددة تحلّى بها رسول الله ﷺ حتى قبل أن يُبعث نبيًّــا، ومنها الأمانة[١]، والوفاء، والتواضع، والإيثار، والعفو عند المقدرة، والقوة والحزم، فصح أن يُلَقَّبَ بنبيِّ الرحمة، كما يلقب بنبى الملحمة، أى الجهاد[٢].

وإذا كان قد قال عن نفسه: «**إنما أنا رحمة مهداة**» فقد قال أيضًا فيما يرويه ابن عمر: «**أُمِرْتُ أن أُقاتل الناسَ حتى يشهدوا أن لا إلـه إلاَّ الله، وأن محمدًا رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا منِّى دماءهم وأموالهم، إلاَّ بحق الإسلام،وحسابهم على الله**» متفق عليه[٣].

وحينما سأله على بن أبى طالب ـ كرم الله وجهه ـ عن سُنته، قال: «**المعرفة رأس مالى، والعقل أصل دينى، والحب أساسى، والشوق مركبى، وذكر الله أنيسى، والثقة كنزى، والحزن رفيقى، والعلم سلاحى، والصبر ردائى، والرضاء غنيمتى، والعجز فخرى، والزهد حرفتى، واليقين قوتى، والصدق شفيعى، والطاعة حسبى، والجهاد خلقى، وقرة عينى فى الصلاة**»[٤].

المعرفة.. العقل.. الحب.. ذكر الله.. الثقة... الصبر... القناعة... اليقين.. الصدق... الجهاد... إلخ، كلها سجايا فى قائمة الخُلُق النبوية، فقد أدَّبه ربه وأحسن تأديبه، وكلها أخلاقيات تسترفد القرآن الكريم، فلا عجب أن تقول عنه السيدة عائشة ـ رضى الله عنها ـ: «**كان خلقه القرآن، يرضى برضاه، ويسخط بسخطه**»[٥].

(١) فكان يلقب فى الجاهلية بالأمين، وكان الكافرون ـ لأمانته ـ لا يودعون أموالهم إلا عنده. ولما هاجر سرًّا من مكة إلى المدينه كلف علىَّ بن أبى طالب برد الودائع إلى أصحابها.

(٢) فى أخلاق النبى ﷺ ارجع إلى كتاب «الشمائل المحمدية» للإمام الترمذى، وخصوصًا الصفحات ٢٠٩-٢٧٩.

(٣) رياض الصالحين: ١٥٩.

(٤) الشفا للقاضى عياض ١/ ٢٨٩. ويقصد بالعجز إظهار الضعف أمام الله، والخشوع له، والاحتياج الدائم إليه.

(٥) انظر الشفا ١/٢٠٧..

وانظر للمؤلف: المدخل إلى القيم الإسلامية، ص ٩٩.

على أن وصف نبى الإسلام بالرحمة لا ينفى الطبيعة التشريعية للإسلام، بل إن تحكيم شرع الله فى شئون العباد إنما هو رحمة بهم؛ لأن الله هو خالقهم، وهو أعلم بأدوائهم ودوائهم، وما يصلح شئونهم فى الدنيا والآخرة، فالله ـ سبحانه وتعالى - الذى يصف نبيه بأنه ﴿ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾[1].

ويرى أن رحمة نبيه بالعباد إنما هى التى تلين قلوبهم للدعوة ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ... ﴾[2]. هو الذى يوجه نبيه بقوله: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴾[3].

فنبى الرحمة هو نبى الجهاد، ولا تعارض ولا تناقض مادامت الصفة تظهر وتأخذ صورتها العملية والسلوكية فى وقتها وموقفها المناسب، وفى سهولة يمكن إرجاع منظومة الشمائل المحمدية من وفاء، وتواضع، وحزم، وإيثار، وتقوى، وغيرها، إلى مآصلها القرآنية، والقرآن هو الدستور الخالد الذى أمر الله نبيه بتحكيمه فى كل شئون الحياة ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ... ﴾[4].

﴿ ... وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ... ﴾[5].

فلا إسراف إذن إذا قلنا إن الإسلام هو **«دين الحياة»**... الحياة الطيبة السوية التى تتكامل فيها عناصر البقاء والتقدم من أخلاقيات وسلوكيات وعبادات

(١) التوبة: ١٢٨.

(٢) آل عمران: ١٥٩.

(٣) التوبة: ٧٣.. والتحريم: ٩.

(٤) المائدة: ٤٨.

(٥) المائدة: ٤٩.

ومعاملات وتربية وحكم وسياسة، وكل أولئك جعل من الدولة الإسلامية فى عهد النبى ﷺ وخلفائه الراشدين أقوى قوة هادية، وأقوى قوة بانية، وأقوى قوة ضاربة فى وقت واحد.

* * *

وهناك حقيقة نقررها فى ختام هذا المدخل بعد الاستقراء والتبين، وهى أن المستشار العشماوى لم يكن فيما كتب مجردَ امتداد لعلى عبد الرازق فى كتابه «الإسلام وأصول الحكم»؛ بل يكاد يكون ـ فى تواليفه ـ نسخة «متسعة» ممطوطة منه:

١- فمن ناحية الشكل: نجد أسلوب الرجلين يتمتع بالإغراق فى التكرار والترادف، فالمعلومة التى يمكن عرضها فى ثلاثة أسطر تعرض فى صفحة أو صفحتين، ثم يكون الاستطراد... ثم تكون العودة للفكرة نفسها والإلحاح عليها بأساليب متعددة.

ويتفوق العشماوى على «على عبد الرازق» فى هذا المجال، فينقل صفحات، ـ وأحيانًا فصلاً كاملا ـ من أحد كتبه إلى كتاب آخر(١).

وأرانى غير مسرف إذا وصفت كتاب على عبد الرازق بأنه «مقال ممطوط»، وأن هذا الكتاب يمكن إعادة صياغته فى عشر صفحات. وبالمثل يمكن إعادة صياغة كتب العشماوى فيما لا يزيد على خُمْس مساحتها الحالية.

---

(١) فهو مثلا ينقل إلى كتابه (الربا والفائدة فى الإسلام) الصفحات ٥٩-٧٩ من كتابه: الشريعة الإسلامية والقانون المصرى. وهو للحق يعترف بذلك ويعلله تعليلاً مضحكا فيقول: «إن القارئ المتابع لجميع أعمالنا قد يجد تكرارًا فى بعض المواضيع، بل ولربما لحظ نقولا من كتاب إلى كتاب أو فقرات مأخوذة من مقال إلى مقال. وعلة ذلك أن الموضوعات التى نعالجها ـ على تنوعها ـ محدودة متداخلة، وأننا نحارب فى الواقع شعارات جامدة لا تتغير إلاَّ بتوالى الضربات فى اتجاه واحد، وتكرارها فى موضع محدد. هذا إلى أن دعائيى الإسلام السياسى لا يملون التكرار، فنحن مضطرون إلى التكرار؛ حتى يقوض التكرار التكرار... وإن من كان منهجه التعليم أو تقديم أسس جديدة أو مبادئ مبتكرة أو مناهج مبتدأة فعليه أن يكرر فيها ويعيد، وأن يداولها دائما مهما كان يزيد. [الشريعة الإسلامية والقانون المصرى ١٢، ١٣].

٢- ويشترك الرجلان فى سوء «انتقاء» الوقائع التاريخية لخدمة المفاهيم والأفكار التى يؤمن بها كل منهما، وذلك يناقض طبيعة البحث العلمى الذى يعتمد على الاستقراء الشامل، والذى يخضع مبدأ الانتقاء فيه لتوخِّى العدل وتجنب التحيز والهوى.

٣- ضعف «الحس التاريخى» فى التعامل مع هذه الوقائع، فحتى لو افترضنا حُسن النية عند الكاتبين نجد كُلاً منهما يتعسف ويستخلص من الواقعة دلالات لا تسمح بها طبيعتها لغة وواقعًا. ونكتفى فى هذا المساق بمثال واحد لكل منهما:

(أ) فعلى عبد الرازق ينقل من السيرة النبوية أن رجلاً جاء النبى ﷺ لحاجة يذكرها، فقام بين يديه، فأخذته رعدة شديدة ومهابة، فقال له ﷺ: **«هَوِّنْ عليكَ فإنى لستُ بملك ولاجبَّار، وإنما ابنُ امرأة من قريش كانت تأكُلُ القديد بمكة»**[1].

وقد استشهد على عبد الرازق بهذا الحديث للتدليل على أن محمدًا ﷺ ما كان إلاَّ رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة مُلْك ولا حكومة، وأنه ﷺ لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذى يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها، ما كان إلاَّ رسولاً كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكًا، ولا مؤسس دولة، ولا داعيًا إلى مُلْك[2].

ولم يدَّعِ أحد ـ وما كان لنا أن ندعى نحن المسلمين ـ أن النبى كان ملكًا، فالملْك يقوم على التوريث الإجبارى فى نقل السلطة، والملكية التى كانت قائمة أيام النبى ﷺ فى بلاد فارس والروم كانت تقوم على الظلم والغشومة، والقهر والجبرية، فالملكية كانت آنذاكَ مرادفة للجبروت، وهذا ما نفاه النبى ﷺ عن نفسه حتى يُذهب الرهبة عن الرجل الخائف المرعوش، ويزرع فى نفسه الطمأنينة والثقة حتى يتمكن من عرض حاجته.

(١) الإسلام وأصول الحكم، ص ١٥٠.
(٢) السابق، ص ١٣٦.

فالحديث بنصه وجوه يقطع بتواضع النبى ﷺ ولا يدل - بأية حال - على نفى صفة القيادة و«الحكومية»، وتجريد الحكومة النبوية من طوابعها السياسية.

ويكاد على عبد الرازق يقترب مما ذهبنا إليه، فيقول بعد الحديث السابق مباشرة: «وقد جاء فى الحديث أنه لما خُيِّر على لسان إسرافيل بين أن يكون نبيًّا ملكًا، أو نبيًّا عبدًا، نظر - عليه الصلاة والسلام - إلى جبريل - عليه السلام - كالمستشير له، فنظر جبريل إلى الأرض، يشير إلى التواضع، وفى رواية: فأشار إليه جبريل أنْ تواضَعْ»[1].

وفى تواضع الرسول ﷺ حملت لنا كتب السنة والسيرة الكثير والكثير من الأحاديث، منها - على سبيل التمثيل -:

- قوله ﷺ: **«لا تُطرونى كما أطْرَتِ النصارى ابن مريم، إنما أنا عبد، فقولوا: عبد الله ورسوله»**[2].

- وجاءته امرأة فقالت: إن لى إليك حاجة. فقال: **«اجلسى فى أى طريق المدينة شئت أجْلس»**[3].

- وكان رسول الله ﷺ يعود المرضَى، ويشهد الجنائز، ويركب الحمار، ويجيب دعوة العبد[4].

- قيل لعائشة: ماذا كان يعمل رسول الله ﷺ فى بيته؟ قالت: **كان بشرًا من البشر: يفلى ثوبه، ويحلب شاته، ويخدم نفسه**[5].

* * *

(ب) ومن هذا القبيل موقف العشماوى من قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ

(١) السابق، ص ١٥٠، ١٥١.

(٢) الترمذى: الشمائل المحمدية ١٥٧.

(٣) السابق ١٥٧. أى: أجلسُ إليك فى أى مكان تختارين.

(٤) السابق ١٥٨.

(٥) السابق ١٦٤.

﴿ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓا۟ أَوْ يُصَلَّبُوٓا۟ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَـٰفٍ أَوْ يُنفَوْا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا۟ عَلَيْهِمْ ۖ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[1].

يقول العشمارى: وسبب نزول هذه الآية أن النبى كان قد قطع أيدى وأرجل أشخاص قتلوا راعيه، وسرقوا ماشيته ثم سمل أعينهم بالنار، فإذا بالآية تنزل بجزاء يخالف ماجازى به النبى[2].

ولأن العشماوى يرفض بإطلاق ـ فى كل كتاباته ـ القاعدة الأصولية المعروفة «العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب» نراه يحدد نطاق الآية بأنها تقضى بالجزاء على من يحارب دين الله وشخص الرسول، فهى من الآيات المخصصة بشخص النبى. والنبى وحده هو الذى يوقع الجزاء على من يحاربه، ويحارب الله فى شخصه، وهو الفيصل العدل فى تحديد شخص من حاربه، وما يعتبر حربًا عليه. أما بعد النبى وبعد خلفائه الراشدين، وحين صار الملك عضوضًا.. بعد ذلك، فمن ذا يكون كذلك؟ الخلفاء ـ ومنهم الفاسقون ـ أم الفقهاء ـ وفيهم المغرضون؟ ـ[3].

وأمام هذه «الرؤية» الغريبة للآية نسجل الملاحظات الآتية:

* أنها تنكر حد الحرابة، وهو ثابت بنص قرآنى قطعى الثبوت والدلالة، وسُنة الرسول العملية، وعمل خلفائه، وإجماع المسلمين.

* أنها تجعل من خصوصيات النبى ﷺ ما لم يثبت أن له هذه الصفة، وخصوصيات الرسول ﷺ معروفة على سبيل الحصر.

---

(١) المائدة: ٣٣، ٣٤.

(٢) محمد سعيد العشماوى: أصول الشريعة، ص ١٢٩.

وهو يحيل على القرطبى، ص ٢١٤٤.

(٣) العشماوى: السابق، ص ١٢٩.

* والعشماوى وقع فى التناقض ـ دون أن يدرى ـ لأنه جعل الآية «مخصصة بشخص النبى، والنبى وحده هو الذى يوقع الجزاء...»، وبعد ذلك مباشرة يمتد بهذا الحق إلى «خلفائه الراشدين» وفى النص العشماوى ـ كما يقول الدكتور محمد عمارة ـ طعن فى رسول الله ﷺ عندما يصوره بصورة مَنْ أوقعَ جزاءً قاسيًا على أشخاص لأنهم «قتلوا راعيه، وسرقوا ماشيته»[1]. كما أن ذلك يوهم بأن النبى ـ عليه الصلاة والسلام- كان واسع الثراء، ومن أصحاب الإقطاعيات والمراعى وقطعان الماشية والإبل والغنم، ويحيل العشماوى ـ فيما قدمه ـ على تفسير القرطبى، ويكتشف الدكتور عمارة ـ بعد رجوعه إلى نفس المرجع ـ أن ما ذكره السيد المستشار يفتقر إلى الأمانه العلمية: فالإبل لم تكن ملكًا للنبى، ولكنها كانت إبل الصَّدَقة، والرعاة كانوا رعاة إبل الصدقة. وعقاب الرسول للعرنيين كان قصاصًا على جرائم عدة ومركبة ارتكبوها: الردة، والسرقة التى استخدموا فيها السلاح ـ فهى حرابة وإفساد فى الأرض ـ وقتل الرعاة والتمثيل بهم[2].

* * *

٤- المضامين الفكرية: ويلتقى الرجلان فى أفكار متشابهة، بل تكاد تكون متماثلة لا فرق بينها إلا فى درجة الضيق والاتساع، فهما يلتقيان فى سلب الطابع السياسى لحكومة الرسول، وإنكار هذا الطابع، ومن عجب أنهما فى سبيل إقرار ما يذهبان إليه والإقناع به يحتكمان إلى المعايير والصور الحديثة للدولة المعاصرة:

(أ) يقول على عبد الرازق: «... وفى التاريخ الصحيح شيء من قضائه ـ

---

(١) د. محمد عمارة: سقوط الغلو العلمانى، ص ٢٥٢.

(٢) عمارة: السابق، نفس الصفحة .

وهؤلاء الذين أجرموا كانوا رهطًا من «عكل» و «عرينة» أتوا رسول الله ﷺ وشكوا سوء حالهم، فأحسن إليهم، ومنحهم عددًا من الإبل، ولكنهم قابلوا الإحسان بارتكاب الجرائم المذكورة آنفًا.

[انظر : الواحدى: «أسباب النزول» ١٤٤].

عليه السلام ـ ولكننا إذا أردنا أن نستنبط شيئًا من نظامه فى القضاء نجد أن استنباط شىء من ذلك غير يسير، بل غير ممكن. . . .»[1].

وإذا نحن تجاوزنا عمل القضاء والولاية إلى غيرهما من الأعمال التى لا يكمل معنى لدولة إلا بها، كالعمالات التى تتصل بالأموال ومصارفها المالية، وحراسة الأنفس والأموال (البوليس). . فمن المؤكد أننا لا نجد فيما وصل إلينا من ذلك عند زمن الرسالة شيئًا واضحًا يمكننا ونحن مقتنعون ومطمئنون أن نقول إنه كان نظام الحكومة النبوية. . .»[2].

(ب) ويقول محمد سعيد العشماوى: «. . . ولم تنشأ فى عهد النبى إدارات، ولا دواوين، ولا شرطة، ولا أجهزة، ولا كان النبى ـ بنفسه أو بمندوب عنه ـ يشرف على الزراعة أو التجارة أو التموين، أو ما شابه ذلك. ولم يضرب النبى عملة، ولا اتخذ نظامًا نقديًّا، ولا أنشأ بيتًا للمال. . وكل ما كان يصدر عنه فى ذلك إنما هو النصح والإرشاد، ونشر قيم الإسلام فى البر والعدل والتقوى».

ومقتضى ما سبق أن الحكومة لا تستأهل هذا الوصف إلاَّ إذا توافر لها كل الشرائط المطلوبة تفصيلاً فى الدولة المعاصرة، حتى لو كانت قديمة ضالعة فى القدم، وقد ألمعنا آنفًا إلى أن من الأخطاء المنهجية الفادحة تحكيم معايير عصر فى «موجودات» عصر آخر. فلا يقال مثلا: إن أبابكر الزهراوى كان متخلفًا فى الطب لأنه لم يعرف أشعة الليزر، ولم يستخدم «المنظار» فى إجراء العمليات الجراحية[3].

* * *

---

(١) الإسلام وأصول الحكم ٩٦. وانظر كذلك ١٠١.

(٢) السابق ١٠٣.

(٣) ومع ذلك قدمنا فى مطلع هذا البحث الشواهد والأدلة على أن النبى ﷺ أسس دولة توافرت لها الشرائط والقواعد المطلوبة فى الدولة الحديثة.

وامتداداً لإنكار حكومة الرسول أو «دولته» وطوابعها السياسية نرى الرجلين يزريان بالخلافة الراشدة، ويشدان على نظام الخلافة إلى درجة القذف والتجريح:

(أ) يقول على عبد الرازق: «. . . فليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا، ولا لأمور دنيانا، ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك، فإنما كانت الخلافة ـ ولم تزل ـ نكبة على الإسلام والمسلمين، وينبوع شر وفساد. . .»[1].

(ب) ويقول المستشار العشماوى: «. . . نظام الخلافة لايختلف عن أى نظام سياسى متخلف فى السطو والسيطرة والغشومة، والظلم والاستبداد والتنكر لحقوق الإنسان، وتنكب حدود الله»[2].

«نظام الخلافة فى مجموعه ـ وعدا فترات قليلة ـ نظام جاهلى غشوم، مناف لروح الدين، مجافٍ لمعنى الشريعة»[3].

«الخلافة لم تخدم الإسلام حقيقة، بل إنها أضرت به حين ربطت العقيدة بالسياسة، ومزجت الشريعة بنظام الحكم»[4].

* * *

وقد تعمدت إبراز هذه الوجهة وعرض هذه النصوص التى ينقضها الفكر السليم، وينقضها الواقع التاريخى الذى يقطع ـ باعتراف الغربيين أنفسهم ـ بقيام الدولة الإسلامية ذات الأركان المتميزة على دعائم الدين والخلق والنظام والتكافل.

وفى ظل هذه القيم شرع الإسلام حق المعارضة، ورسخه ووثقه عمليًّا وتربويًّا. وكان النبى ﷺ وخلفاؤه هم المثل الأعلى فى تأكيد هذا الحق

(١) الإسلام وأصول الحكم، ص ٨٣.

(٢) الخلافة الإسلامية، ص ١٣.

(٣) السابق، نفس الصفحة.

(٤) السابق، ص ٢٥.

وإنمائه، وعن هذا الحق كتبت هذا البحث، وجعلته فى قسمين:

الأول: عن المعارضة من الناحية النظرية.

والثانى: عن المعارضة من الناحية العملية التطبيقية.

وجاء القسم الأول فى فصول أربعة:

أولها بعنوان: المفهوم والأبعاد، وهو يُعرِّف بالمعارضة، ويلقى الضوء على مفهومها وأبعادها وألوانها وصورها.

وجاء الفصل الثانى عن أهم منطلقات المعارضة أو أهم ركائزها، وهما اثنتان: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والشورى.

ثم جاء الفصل الثالث عن: الحرية والعدل، وهما أهم الضمانات التى تكفل للمعارضة البقاء والحركة والحرية.

وكان ختام القسم الأول بالفصل الرابع بعنوان «المعارضة إسلاميًّا فى مجتمع معاصر». وهو يعبر عن رؤية عصرية لصورة المعارضة التى يمكن أن تقوم فى المجتمع الإسلامى فى ظل المواضعات السياسية الحاضرة.

أما القسم الثانى فاتجه إلى استقراء التاريخ، ابتداء من عصر النبوة، وانتهاء بعهد الإمام على - كرَّم الله وجهه - وبيان مكان المعارضة وصورها استخلاصًا من الأحداث والوقائع بدون تعسف أو افتعال.

وقد اتبعت فى هذا البحث المتواضع منهجًا - آمُل أن يكون موفقًا - وتتلخص أهم ملامح هذا المنهج فى الخطوط الرئيسية الآتية:

١- تجنب الخلافات المذهبية والفكرية فى أغلب جزئيات موضوع البحث إلاَّ ما اقتضت الضرورة تناوله، كالخلاف فى الشورى وهل الأمر بها جاء للاستحباب أم للوجوب، وذلك لخطورة النتائج التى تترتب على ترجيح أحد الرأيين على الآخر.

٢- الاهتمام بالجوانب العملية والسوابق التاريخية، وقد رأيت أنها أوفى المصادر فى إبراز ملامح المعارضة واتجاهاتها.

٣- الاكتفاء فى سوق الشواهد التاريخية بعصر واحد، هو عصر صدر الإسلام، لعدد من الأسباب أهمها:

(أ) أنه عصر الوحى والسنة. وفى عهد النبوة كان المصدران الأساسيان: القرآن والسنة. وفى عهد الخلافة الراشدة كان «عمل الصحابى» مصدرًا استئناسيًّا له أهميته أيضًا.

(ب) أن المعارضة بعد هذا العصر سلكت طريقين:

الطريق الأول: طريق السيف، وقد تمثل فى ثورات الخوارج والعلويين وغيرهم، وقد رأينا جذور هذا المنهج فى خلافة عثمان وعلى - رضى الله عنهما - فالحديث - بعد الذى قدمنا - عن هذا الاتجاه فى المعارضة يكون تمديدًا لا لزوم له، ثم إنه يكون أدخل فى دراسة التاريخ منه فى دراسة الفكر والسياسة.

أما الطريق الثانى: فهو طريق التنظير والفكر المجرد، وقد غَصَّتْ بذلك كتب تاريخ الفِرَق، وكتب الفقه، والسياسة الشرعية، وعلم الكلام، وكثير من هذا الركام لم يَخْلُ من بصمات أجنبية سياسية وفلسفية وميتافيزيقية. وهذا يحتاج أيضًا إلى بحث أو بحوث طويلة لم نقصد إليها أو إلى بعض جوانبها، وأعتقد أن من أوفى ماكتب فى هذا التنظير الأُطروحة الجامعية الرائعة التى حصلت بها على درجة الدكتوراه «نيفين عبد الخالق» من جامعة القاهرة، والتى كانت مرجعًا من مراجعنا فى هذا البحث.

٤- وفى الجانب التطبيقى الذى استغرق القسم الثانى من الكتاب لم نسُقْ الوقائع التاريخية على سبيل السرد المجرد، ولكننا وقفنا وقفات متأنية أمام كل واقعة لاستخلاص ما تنطق به من دلالات تلقى الضوء على طبيعة المعارضة فى هذه الفترة المهمة من التاريخ.

٥- وفى النهاية يهمنى أن أقرر فى يقين - وهذا جزء من المنهج أيضًا - أننا ضد اتجاه من يحاول - بدافع الحماسة للإسلام - أن يلبسه كل ثوب عصرى؛ فكلما تمخض العصر الحاضر عن مخترع علمى أو مذهب سياسى أو فكرة اجتماعية طريفة حاول أصحاب هذا الاتجاه أن يوجدوا لها أصلاً فى

الإسلام، **وأن الإسلام سبق إليها**؛ لأن الله - سبحانه وتعالى - يقول: ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ﴾[1]، فسفن الفضاء والصواريخ الموجهة لها إشارات فى القرآن!!. و «النظرية الذرية» لها أصولها فى آخر سورة الزلزلة!! وحينما قامت الانقلابات العسكرية فى الشرق العربى، ولوّح «الثوار» ببريق «الاشتراكية» بُهر بعض الكتاب الإسلاميين بزيوفها البراقة، وغصت السوق بالمؤلفات التى تتحدث عن اشتراكية الإسلام.

ونخشى أن يأتى غدًا من يزعم أن «الهيبزية» من الإسلام!! لأنها دعوة إلى عودة الإنسان إلى بساطته الأولى وتجنب التصنُّع والتكلف، و «الوجودية» كذلك من الإسلام!! لأنها تقدس حرية الفرد، وتؤمن بكيانه وقيمته وحقه فى إثبات وجوده؟!!

ويحاول أصحاب كل دعوة أن «يطوِّعوا» نصوص القرآن والسنة لإثبات صحة هذه الدعاوى أو هذه الادعاءات، وبذلك تذوب «شخصية» الإسلام بالتدريج بعد «توزيعه» على «أطباق» المذاهب والفلسفات المعاصرة. ولو أنصف هؤلاء وأحسنوا النظر والتقدير لعلموا أن الإسلام لا يضيره، ولا ينقص منه، ولا ينزل من قَدره أن يخلو من بعض ما ذكروا، أو يبرأ من كل ما ذكروا، أما حقيقة الإسلام فتتلخص فى أنه «إسلام»، وما نطالب به وندعو إليه ليكون منهجًا شاملا للحياة إنما هو «الإسلام الإسلامى» - إنْ صح هذا التعبير-...

وإن كان ديننا لا يمنع - بل يدعو - إلى الانتفاع من تجارب الآخرين «**فالحكمة ضالة المؤمن أنَّى وجدها فهو أحق الناس بها**»، بشرط ألاَّ ينال هذا الانتفاع من «ثوابتنا الدينية والأخلاقية»، أو يجور على هويتنا ومرجعيتنا، فنذوب فى غيرنا، ونعيش بلا مرجعية، وبلا هوية، وهو جانب من جوانب بحثنا هذا نناقشه بتفصيل فى صفحات قادمات.

* * *

---

(١) الأنعام: ٣٨.

القسم الأول

المعارضة من زاوية التنظير

المفهوم والأبعاد

جاء فى لسان العرب:

. . . وعارضَ الشيءَ بالشيء مُعارَضَة: قابَلَهُ، وَعَارَضْتُ كتابى بكتابه، أى قابلتُه، وفلان يعارضنى، أى يبارينى. وفى الحديث أن جبريل - عليه السلام - كان يعارضه القرآن كلَّ سنة مرة، وأنه عارضه العام مرتين. قال ابن الأثير: أى كان يدارسه جميعَ ما نزل من القرآن، من المعارضة، أى: المقابلة[1].

. . . والعَرَض، والعارض: الآفة تعرِض فى الشيء. . . وعَرَضَ له الشك ونحوه من ذلك.

وشبهة عارضة: معترضة فى الفؤاد. وفى حديث على - رضى الله عنه - **«يقدح الشك فى قلبه بأول عارضة من شبهة»**[2].

ورجل عِرِّيض: يتعرض الناسَ بالشر[3].

والعارض: ما سد الأفق من الجراد والنحل[4].

وكل مانع منعك من شغل وغيره من الأمراض فهو عارض. وقد عرض عارض، أى: حال حائل، ومنع مانع. ومنه يقال: لا تَعْرِضْ، ولا تَعْرَضْ لفلان: أى لا تعْرِضْ له بمنعك باعتراضِك أن يقْصِدَ مرادَه ويذهبَ مذْهَبَه[5].

(١) ابن منظور المصرى: لسان العرب ٧/ ١٦٧.

(٢) السابق ٧/ ١٦٩.

(٣) السابق ٧/ ١٧٠.

(٤) السابق ٧/ ١٧٤.

(٥) السابق ٧/ ١٧٩.

وعارضتُه فى المسير، أى: سرتُ حياله وحاذيتُه، ويقال: عارض فلان فلانًا: إذا أخذ فى طريق، وأخذ فى طريق آخر فالتقيا. وعارضتُه بمثل ما صنع، أى أتيتُ إليه بمثل ما أتى، وفعلتُ مثل ما فعل[1].

وفى المعجم الوسيط:

... وعرض له عارض من الحمى: أصابه، ويقال: سرْتُ فعرض لى فى الطريق عارض من جبل ونحوه: مانع[2].

وعارض فلان فلانًا: جانَبَه وعَدَل عنه. وعارض الكتابَ بالكتاب: قابله به، وعارض فلانًا: باراه وأتى بمثل ما أتى به. ويقال: عارضه فى الشعر وعارضه فى السير، وعارضه بمثل صنيعه، وفلانًا: ناقضه فى كلامه وقاومه.

و(فى القضاء) عارضَ فى الحكم الغيابى: رفعه إلى المحكمة التى أصدرته طالبًا إلغاءه أو تعديله.

والتعرض (فى القضاء): فعل مادى أو إجراء قانونى يقصد به منازعة الحائز فى حيازته[3].

وفى المنجد:

عارض معارضةً وعِراضًا: عدل عنه وجانبه. وعارض الكتاب بالكتاب: قابله به. وعارضه بمثل صنيعه: فعل مثل فعله، وأتى إليه بمثل ما أتى. وعارض الرجلَ: ناقض كلامه. وعارضه: قاومه. وعارضه: باراه[4].

* * *

---

(١) السابق ٧/ ١٨٦.

(٢) المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى وآخرون ٢/ ٥٩٩.

(٣) السابق ٢/ ٦٠٠.

(٤) المنجد، للويس معلوف ٤٩٨.

ومن استعراض مادة «عرض» فى المعاجم اللغوية ـ قديمها وحديثها ـ نرى أن كلمة «المعارضة» لها معان متعددة ، أهمها:

١- المقابلة: ومنه معارضة الكتاب بالكتاب، أى: مقابلته. ومُدارَسةُ جبريل رسول الله القرآن تسمى المعارضة؛ لأنه يقابل حفظه على حفظه.

٢- المنع: وكل مانع من تحقيق الغرض فهو عارض.

٣- المخالفة فى الطريق: بمعنى أن يسلك شخص طريقًا غير الذى سلكه الآخر.

٤- مجانبة الآخرين والعدول عنهم.

٥- مناقضة الآخرين فى كلامهم ومقاومتهم.

٦- المباراة والمنافسة.

٧- نظم قصيدة على نفس الوزن ونفس القافية لقصيدة شاعر آخر مع إرادة التحدى[١].

وليس هناك فارق جوهرى بين كل هذه الاستعمالات، فهى كلها تلتقى عند جوهر واحد، هو «المواجهة والمخالفة والمنع والتحدى».

* * *

وهذا الاستعمال اللغوى كان ركيزة ـ ولا شك ـ للاستعمال الاصطلاحى «للمعارضة»، فهى تعنى فى المفهوم السياسى العام «الرأى أو الصوت الآخر». ولكن هذا المفهوم يرتبط فى الواقع السياسى الحاضر «بذلك الشكل من أشكال النظم السياسية حيث تنقسم الحياة السياسية بين طرفين، أحدهما يكون فى السلطة ويطلق عليه «الحكومة»، والثانى يكون خارج السلطة ويطلق عايه «المعارضة»، حينئذ تكون دلالة اللفظ تتجه إلى ذلك التكوين الواقع خارج

(١) وقصد التحدى عنصر جوهرى فى «المعارضة الشعرية». أما إذا أعجب الشاعر بقصيدة لشاعر آخر، فدفعه هذا الإعجاب إلى نظم قصيدة على وزنها وقافيتها فعمله هذا «متابعة» لا «معارضة».

السلطة أيًّا كان شكله... قد يكون حزبًا، أو جماعة، أو حركة، فكل هذه التكوينات تتجه إليها دلالة «المعارضة» لتعبر عن القوى غير المساندة للحكومة والتى تقف منها موقف الضد أو الرفض»[(١)].

ومازالت المعارضة OPPOSITION مصطلحًا يستعمل فى القانون الدستورى، وفى علم السياسة، ويقصد به الأحزاب والجماعات السياسية التى تناضل للاستيلاء على الحكم.

وغالبًا ما تمارس المعارضة فى الإطار الشرعى وضمن المؤسسات الثابتة. ففى بريطانيا العظمى يتيح التشريع الرسمى فى الدولة للمعارضة ممارسة نشاطها بملء حريتها. غير أن المعارضة قد ترفض أحيانًا النظام السياسى القائم، فتتمرد على قواعده وأصوله، مما يضفى عليها طابع التطرف[(٢)].

وفى الأنظمة الديمقراطية يمتلك أعضاء المعارضة ـ إضافة إلى مشاركتهم فى الرقابة على العمل الحكومى عن طريق المناقشات وإجراء الأسئلة ـ حق الكلام ـ كأى نيابى ـ الذى ينظمه النظام الأساسى للجمعيات النيابية، وحق التعديل الذى يعترف به الدستور، وتظهر أهمية إمكانيات التعبير الممنوحة للأقلية فى أنها تتيح للمعارضة إجبار الحكومة على شرح أعمالها، وعلى المناقشة[(٣)].

وهناك فارق مهم يميز المعارضة فى المعنى الاصطلاحى الغربى الذى يفرض انقسام الحياة السياسية ما بين حكومة ومعارضة تؤدى كل منهما دورها وفقًا لقواعد وأصول، وتقبل تبادل الأدوار بالاحتكام للقاعدة الشعبية فى انتخابات عامة يطبق فيها مبدأ التصويت، ومن ثم يفوز الحاصل على أكبر عدد من الأصوات (الأغلبية) بدور الحكومة، ويبقى للحاصل على العدد الأقل من الأصوات (الأقلية) دور المعارضة، حيث تصير المعارضة

---

(١) نيفين عبد الخالق: المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى، ص ١٢.

(٢) موسوعة السياسة: دكتور عبد الوهاب الكيالى وآخرون ـ المجلد السادس/ ٢٣١.

(٣) المعجم الدستورى: أوليفيه دوهاميل ـ أيف مينى، ترجمة منصور القاضى / ١١٠٢.

فـى تلك المجتمعات تعبيرًا عن حرية الأقلية فى أن تعارض فى مواجهة حق الأغلبية فى أن تحكم[1].

كما أن حق المعارضة فى وقتنا الحاضر يشمل ما اصطلح عليه بالحقوق السياسية التى تتكون من حريات الفكر والرأى والاجتماع وتكوين الأحزاب وحريات الصحف. وهذه الحقوق السياسية تتفرع من أصل عام، هو أحد الأركان الأساسية فى الديمقراطية، وهو الحقوق والحريات العامة التى يجب أن تكون مصونة ومكفولة فى النظام الديمقراطى، فالديمقراطية إذ تجعل السيادة للشعب متمثلة فى الأغلبية التى تحكم تقيد هذه السيادة بعدم المساس بالحقوق والحريات العامة للأفراد، بحجة إرادة الأغلبية، فالمساس بحرية من الحريات يتضمن فى ذات الوقت إهدارًا لباقى الحريات. كما أن إهدار حرية البعض يؤدى إلى إهدار حرية الجميع على المدى الطويل. ومعنى ذلك أن ضمان حرية المعارضة هو الذى يكفل استخلاص إرادة الأغلبية استخلاصًا صحيحًا[2].

والخلاصة أننا نلاحظ بالنسبة للمعارضة فى وقتنا الحاضر ما يأتى:

١- أنها اكتسبت مفهومها وأبعادها ـ لا من التعريفات المجردة فى الفكر السياسى والدستورى ـ ولكن من الممارسات العملية فى المجتمعات المعاصرة، وهذا ـ ولا شك ـ يعطيها قدرة متجددة على التطور.

٢- أنها ـ فى الأغلب الأعم ـ تتجسد فى أحزاب لها برامجها وأهدافها ووسائلها التى تحاول أن تحقق بها هذه الأهداف.

٣- أنها فى تجسدها الحزبى هذا لا يكون لها وجودها الواحد الدائم، فقد يتولى الحزب المعارض الحكم فيتحول الحزب الحاكم إلى «حزب معارض».

٤- أن وجودها فى صورتها الطبيعية السوية رهين بتوفر عدد من القيم السياسية والاجتماعية، أهمها الحرية بمفهومها الشامل.

---

(١) انظر: نيفين عبد الخالق: السابق ٢٩.

(٢) د. ثروت بدوى: النظم السياسية ٣٦٥.

وانظر كذلك د. الأنصارى: الشورى وأثرها ٣٦٢-٣٧٧.

٥- ومصطلح «المعارضة» يُطلق حاليًّا على «الحق السياسى» فى المراقبة والنقد والمناقشة والاستجواب، كما يُطلق على الحزب والأشخاص الذين يزاولون هذا الحق.

* * *

وإذا كان هذا ـ بإيجاز شديد ـ مفهوم المعارضة ووضعها فى وقتنا الحاضر ـ وخصوصًا فى المجتمعات الغربية ـ فمن حقنا أن نسأل: **إن كان للمعارضة مكان فى الإسلام.. وما طبيعة هذه المعارضة وأبعادها؟.**

وقبل أن نجيب على هذا السؤال يجب أن نضع فى اعتبارنا عددًا من الحقائق وهى فى نفس الوقت تمثل التزامات منهجية ، وأهمها:

١- أن إبراز طبيعة المعارضة لا يعتمد على نصوص جاءت فى الشريعة الإسلامية ـ قرآنا وسنة ـ تفصل ملامح المعارضة وتقنن لها بقدر ما يعتمد على الوقائع والسوابق العملية والمساجلات التى وقعت فى صدر الإسلام، ولكنها ـ كما ذكرنا فى الفصل الأول ـ كانت ـ فى عهد النبوة والخلافة الراشدة ـ تعتمد على مرتكزات، وتنطلق من قواعد منضبطة، وتتنفس فى جو تهيمن عليه روح الشريعة الإسلامية، وتتحرك تحميها ضمانات قوية من العدل والحرية بمفهومها الشامل.

٢- أننا يجب ألاَّ نبحث فى المعارضة الإسلامية: حقيقتها وأبعادها وفى ذهننا المعايير والمقاييس والضوابط التى تحكم المعارضة فى المجتمعات السياسية المعاصرة، بل مقاييس العصر الذى وُجِدَت فيه على قدر إمكاناته وقدراته واعتباراته. وهذا المبدأ يجب أن نأخذ أنفسنا به أيضًا فى الحكم على الشخصيات التاريخية، فهم ـ كما يقول العقاد ـ أبناء عصورهم، وليسوا أبناء عصورنا؛ لذلك فنحن مطالبون بأن نفهمهم فى زمانهم، وليسوا هم مطالبين بأن يشبهونا فى زمننا. والرجل الذى يصنع فى عصره خير ما يصنع فيه هو القدوة التى يقتدى بها أبناء كل جيل، ولا حاجة به إلى

الاقتداء بنا، ولا أن يشق حجاب الغيب لينظر إلينا، ويعمل ما يوافقنا ويرضينا[1].

٣- أن عصرنا ليس بخير العصور، وأننا لو ملكنا تبديله فى كثير من الأمور لبدلناه... وأن الفارق بينه وبين العصور الأخرى إنما هو فرق الألفة والاستغراب، فعصرنا مألوف لنا، وسائر العصور مستغربة فى أنظارنا، وكثيرًا ما يكون الاستغراب عرضيًّا سخيفًا، ومتعلقًا بالمظاهر والأزياء دون الجواهر وحقائق الأشياء[2].

ومن ثم كان من التعسف والخطأ أن يزعم زاعم أن الأوضاع السياسية - حتى فى أعرق الدول المعاصرة ديمقراطية - هى خير الصور وأرقاها على الإطلاق، فقد يكون فى عصر من العصور الماضية - حتى بمقاييس عصرنا هذا - ما هو أفضل بكثير فى الواقع السياسى والواقع الاجتماعى من عصرنا الحاضر. وما يقال عن الماضى يمكن أن يقال عن المستقبل.

* * *

ولكن بعض الكُتَّاب الإسلاميين يقعون فى خطأ كبير من ناحيتين:

الأولى: حين يخلعون - بلا داع - كثيرًا من المصطلحات السياسية والاجتماعية على مفاهيم وقيم إسلامية عريقة، كالديمقراطية والاشتراكية وغيرهما، بدلا من «الشورية» و«التعاونية التكافلية»[3].

والثانية: حين يجعلون من الإسلام «مشجبًا» يعلقون عليه كل ما يظهر فى

---

(١) العقاد: عبقرية عمر، ص ١٦٤.

(٢) السابق، ص ١٦٥.

(٣) والمسألة ليست شكلية لفظية - كما يعتقد بعض المفكرين العرب والمسلمين - إنما هى تتعلق بالجوهر فى صميمه على نحو لا يتسع المقام لشرحه. وصدق الشاعر العربى:

إذا نحن طامنّا لكلّ صغيرة ... فلا بد يومًا أن تُساغ الكبائر

ولكن فى «الديمقراطية» لنا كلام مفصل فى الفصل الرابع من القسم الأول.

عصرنا الحاضر من نظريات سياسية أو كشوف علمية، محاولين «تطويع» الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وفقًا لهذه النظريات وتلك الكشوف، وكذلك الكاتب الذى راح يدعى أن المقصود « **بأقطار السموات والأرض** » الجاذبية الأرضية والغلاف الغازى، والنفاذ منهما لا يكون «إلاَّ بسلطان» والسلطان هو «**القدرة العلمية**» التى توصلت إلى ذلك باختراع سفن الفضاء. ويخلص الكاتب من قوله إلى أن القرآن تنبأ بذلك الاختراع العجيب مما يدل على إعجازه العلمى[١].

وواضح ما فى هذا التأويل من تعنُّت وتكلُّف يرفضهما العقل، ويسيئان إلى البلاغة القرآنية والإعجاز القرآنى نفسه مما لا يتسع المقام لشرحه، وفات أصحاب هذا الاتجاه ـ وهم حسنو النية ولاشك ـ أن هذه النظريات ـ والعلمى التجريبى منها بخاصة ـ ينقض بعضها بعضًا بمرور الزمن، مما يفتح الباب لأعداء الإسلام للطعن فى القرآن إذا ما «طوعنا» آية من آياته لنظرية أو مقولة علمية جاء بعدها ما ينقضها.

أذكر هذا وأنا أرى مفكرًا إسلاميًّــا ـ له مجهوداته الطيبة فى مجال المباحث الإسلامية بعامة، والسياسى منها بخاصة ـ يحاول فى إحدى دراساته الجادة[٢] أن يجد «للأحزاب» مكانًا فى عصر النبى وخلفائه؛ لأنه رأى ورأينا معه أن المعارضة فى أغلب دول العالم ليس لها وجود فعلى إلا فى ظلال النظام الحزبى، كما ذكرنا آنفًا.

وانطلق الكاتب يتعقب كلمة «الحزب» و «الأحزاب» فى القرآن والسنة والواقع التاريخى الإسلامى: فموقعة الخندق كانت بين النبى و«الأحزاب». وفى القرآن الكريم ترد الكلمة عدة مرات، مثل قوله تعالى:

---

(١) انظر فى نقد هذا الاتجاه كتاب الدكتور على عبد الواحد وافى: حقوق الإنسان فى الإسلام ٢٣٣ ـ ٢٣٧.

(٢) الدكتور محمد عمارة فى كتابه: الإسلام وحقوق الإنسان، وخصوصًا الصفحات ٨٧-١١٥.

﴿ وَلَمَّا رَءَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْأَحْزَابَ قَالُواْ هَٰذَا مَا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ ﴾[1].

ومثل قوله تعالى: ﴿ جُندٌ مَّا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ مِّنَ ٱلْأَحْزَابِ ﴾[2].

ويُكَبِّرُ المسلمون فى عيد الأضحى ويهتفون «. . . وهزم الأحزاب وحده». وفى الحديث النبوى الشريف: «**اللهم منزل الكتاب، ومجرى السحاب، وهازم الأحزاب، اهزمهم، وانصرنا عليهم**»[3].

وهذه الشواهد لاتخدم الكاتب فى محاولته تأصيل دعوته إلى ضرورة الأخذ «بالتعدد الحزبى» فى المجتمعات الإسلامية الحاضرة لتنشأ معارضة حرة، وذلك لسببين:

الأول: أن كلمة (الأحزاب) جاءت فى النصوص التى استشهد بها بمعنى «الجماعة الكافرة» المناوئة أو المحاربة للإسلام والمسلمين.

والثانى: أن معنى الكلمة هنا لا يمكن ـ بأية حال ـ أن ينصرف إلى «الحزب» بمفهومه الحالى الذى يعنى «تشكيلاً أو تجمعًا معينًا يلتقى على مذهبية محددة وبرامج مفصلة».

لذلك نرى أنه من الإسراف القول بأننا نستطيع أن نلمح فى عصر النبوة «ملامح جنينية لتجمعات قامت. . . وهى وإن لم تكن أحزابًا وتنظيمات إلاَّ أنها كانت شكلا من أشكال التمايز القائم على المصلحة ووجهة النظر»[4]. ويخلص الدكتور عمارة إلى أن هذا الوضع شهادة على قبول التجربة الإسلامية «للتعددية» فى إطار «وحدة نهج الإسلام وشريعته»[5].

ووجه الإسراف هنا ليس فى المقولة بقدر ما هو فى المستخلص منها؛ لأن

(١) الأحزاب: ٢٢.

(٢) سورة ص: ١١. وانظر: سورة غافر، الآيتين ٥، ٣٠.

(٣) عمارة: السابق ٩٧، ٩٨.

(٤) عمارة: السابق ١٠٦.

(٥) السابق ١٠٧.

الصورة التى عرضها لم تعدم وجودها فى المجتمع الجاهلى، بل المجتمعات الإنسانية كلها من أول نشأتها حتى الآن، ومن ثم لا تمثل النتيجة التى استخلصها الكاتب مَلْمَحًا فارقًا مميزًا.

ولكن قد يكون وجه الإسراف هنا ناصلا، غير أننا نجده أشد وضوحًا فيما ذكره من وجود «جماعة لنساء المدينة بزعامة أسماء بنت يزيد بن السكن الأنصارية (٣٠ هـ) لمجرد أن بعض النساء كلفنها أن تتوجه إلى النبى ﷺ بسؤال يدور فى خلدهن»[1].

ومن هذا القبيل ما ذكره عَمَّا سماه «بهيئة المهاجرين الأولين» تلك التى مارست - كما يقول - كل ما يمارسه «التنظيم السياسى» فى مثل مجتمع المدينة من اختصاصات ومهام[2].

ويذكر الكاتب أن هذه الهيئة مارست المعارضة كما يمارسها الحزب السياسى، وتولت التحريض على عثمان إلى أن قُتل، وأنها أرسلت الكتب إلى الأمصار تدعو أهلها إلى القدوم إلى المدينة «لأن كتاب الله قد بُدِّل، وسُنَّة رسوله قد غُيرت، وأحكام الخليفتين قد بدلت...»[3].

ويعلق على هذا الكتاب المزعوم الذى نسب إلى المهاجرين الأولين بأنه «بيان أصدرته هيئة ذات سلطات وحقوق عندما رأت أن خروجًا قد حدث عن العرف، واعتداءً قد تم على ما لها من سلطات وحقوق»[4].

ويرى كذلك أن هذه الهيئة قد تكونت كما تتكون الهيئات السياسية فى مثل الفترة الزمنية والبيئة التى تكونت فيها[5].

* * *

(١) السابق: نفس الصفحة.
(٢) السابق ١٠٨.
(٣) عمار: الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، ص ٦٦، ٦٧.
(٤) السابق ٦٧.
(٥) السابق ٦٨.

وقد ثبت على وجه التحقيق أن هذه الكتب المزعومة كانت منحولة مزورة، وأن الصحابة منها أبرياء. ويروى أن مروان بن الحكَم قال لعائشة ـ رضى الله عنها ـ: «هذا عملك، كتبت إلى الناس تأمرينهم بالخروج على عثمان؟!! فقالت: والذى آمن به المؤمنون، وكفر به الكافرون ما كتبت إليهم بسواد فى بياض حتى جلست فى مجلسى هذا».

وممن تولى كِبْر وضع الكتب وخصوصًا على السنة أمهات المؤمنين «محمد ابن حذيفة» الذى كان ناقمًا على عثمان لأنه طلب إليه أن يستعمله فرفض، وخرج إلى مصر، وحرض على عثمان، ودعا إلى خلعه، ودأب على كتابة الكتب على لسان أزواج الرسول، ويأخذ الرواحل فيضمرها، ويجعل رجالا على ظهور البيوت ووجوههم إلى وجه الشمس لتلوحهم تلويح المسافر، ثم يأمرهم أن يخرجوا إلى طريق المدينة بمصر، ثم يرسلوا رسلاً يخبرون بهم الناس ليلقوهم، وقد أمرهم إذا لقيهم الناس أن يقولوا: ليس عندنا خبر، الخبر فى الكتب... ويجتمع الناس فى المسجد فيقرأ لهم الرسل هذه الكتب المزورة، فيقوم شيوخ ـ أعدهم ابن حذيفة ـ من نواحى المسجد بالبكاء. ويتفرق الناس لينشروا ما قرئ عليهم[1].

فلم يكن الأمر إذن أمر بيانات رسمية أو غير رسمية تصدرها «هيئة ذات سلطات وحقوق» اسمها «هيئة المهاجرين» وتصدر الكتب التى تدعو إلى ثورة الأمصار، إنما كانت حركة المعارضة التى هبت فى وجه عثمان سالكة طريق العنف إلى أن قتلته حركة غوغائية غير مشروعة، سعَّرها السبئية أعداء الإسلام، وبعض أصحاب المطامع والمطالب الدنيا.

والنظام الإسلامى ـ وهو يعتمد بصفة أساسية على الشورى التى تمثل مصدراً مهمًّا من مصادر المعارضة ـ لا يضيره ولا ينال منه ـ وخصوصًا فى مراحله

(١) انظر كتابنا: أدب الخلفاء الراشدين ٤٩٣ ـ ٥٠٦.

الأولى ـ ألاَّ تكون فيه أحزاب أو هيئات معارضة على النحو الذى صوره أو تصوره الدكتور عمارة، وأتعب نفسه فى سبيل ذلك، فقادته محاولته المصحوبة بحسن النية إلى افتعال ما لا وجود له، وفى ذهنه نظام المعارضة فى وقتنا الحاضر فى ظل الأنظمة السياسية المعاصرة، وخصوصًا النظام الديمقراطى.

لذلك يجب إذا ما حاولنا التعرف على المعارضة فى ظل النظام الإسلامى ـ وفى جوهر هذا النظام ـ أن نفعل ذلك وذهننا بمنجى من بصمات الأنظمة المعاصرة فى تحديد ملامح المعارضة، فلكل عصر ـ كما قلنا ـ مقاييسه ومعاييره. ومن أجل ذلك يجب أن يكون تعاملنا المباشر - لتحديد أبعاد المعارضة الإسلامية ـ مع القرآن الكريم والحديث الشريف، ومسلك النبى ﷺ وخلفائه الراشدين. وهذا لا يعنى إلغاء حقنا وحق الآخرين فى الموازنة بين المعارضة فى عهد النبى والخلافة الراشدة والمعارضة فى عصرنا الحاضر، أو غيره من العصور، فالموازنة شئ، وتحكيم معايير عصر فى عصر غيره شئ آخر.

إذا نظرنا إلى النصوص القرآنية لم نجد فيها لفظة المعارضة صراحة، إلا أن هذا لا يعنى أن دلالتها ليست متضمنة فى ألفاظ أخرى وردت بالقرآن يدور معناها حول الاختلاف والمعارضة، ومنها: التنازع، والشجار، والجدل، والمجادلة[1].

فيمكن القول بأن (المعارضة) هى لفظة أخرى تُطلق ليراد بها معنى التنازع والشجار والمجادلة، وبذلك نرى أن الأمر الإلـهى بطاعة الله والرسول وأولى الأمر من المؤمنين لم يمنع من الإقرار بوجود التنازع والاختلاف والشجار والجدل، وكلها روافد تنشأ منها ظاهرة المعارضة. وهذه الألفاظ أوسع وأعمق من مجرد المعارضة، فلفظة «التنازع»- وقد استخدمت بالفعل «تنازعتم»- تنطوى على تعبير حركي عن تناقض مَّا اقترن فيه الفكر أو القول بالعمل أو الفعل. وكذلك لفظة (الشجار) أتت كذلك بصيغة الفعل «شَجَرَ»، وهى تعبر

(١) نيفين عبد الخالق: المعارضة ٩٨.

عن الاختلاف فى الرأى الذى كثر واختلط. ويزيد على ماسبق لفظة «المجادلة» التى استخدمت بصيغة الاسم «المجادلة» وصيغة الفعل «وجادِلْهم»، وهى - فى بعض معانيها - تعبر عن شدة الخصومة واللدد فيها[1].

ومن ثم فإن ظاهرة المعارضة أو مبدأ المعارضة فى حد ذاته لا يلقى رفضًا أو تجاهلاً من القرآن باعتباره تعبيرًا عن ظاهرة طبيعية فطرية[2].

ولكن هناك آية تتضمن مفهوم المعارضة بصورة أوضح وأقوى، وهى قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾[3].

ففى الآية أمر بمجابهة من يتنكبون الجادة، ويحيدون عن الحق، والنهى عن المنكر ومحاولة إزالته، وكل أولئك يمثل معارضة عملية لواقع فاسد يحرمه الإسلام، وتنكره الأخلاق.

وبعبارة أخرى: تتضمن هذه الآية «رسالة» على المؤمن أن يضطلع بها، وهى تتمثل فى صورتين:

الأولى: هى الصورة الوقائية: وتعنى أن يتم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ابتداء دون انتظار لوقوع المنكر.

والثانية: هى الصورة العلاجية: بعد أن يقع المنكر، ويرتكب الخطأ، ويسلك سبيل الفساد.

وهى الصورة التى تتبناها المعارضة بمحاولة اقتلاع هذه المفاسد كل بقدر استطاعته تدرجًا تنازليًّا، من التغيير باليد، إلى التغيير باللسان، إلى التغيير بالقلب، بمعنى تهيئة النفس، وتكثيف الطاقة الشعورية بتركيم كراهية هذا المنكر والنقمة عليه.

(١) السابق: ١٠٠.
(٢) السابق: ١٠١.
(٣) آل عمران: ١٠٤.

وهذا «التغيير» النفسى، أو «التغيير» القلبى لايستهان به؛ لأنه يمثل مرحلة مهمة جداً نحو التغيير باليد بصفة خاصة، إذ أنه يُعْطِى القوة أو الطاقة النفسية التى تمكن المؤمن من التغيير الفعلى، ولأنها طاقة مختزنة راسخة فى أعماق النفس نراها قوية طويلة النفس إلى مدى بعيد، بل إن هذا «التغيير القلبى» ليتحول من الشعور الذى «يواجه المواقف»، والذى قد ينتهى بانتهائها إلى «حاسة رافضة» للمنكر فى كل صوره، بحيث تغدو فى نفس المؤمن خليقة تنضم إلى خلائقه الطيبة العليا.

* * *

وكان للمعارضة مكانها وصوتها المسموع فى صدر الإسلام، وقد ظهرت فى كثير جداً من المسائل وجوانب الحياة السياسية والاجتماعية، وفى ضوء هذا الواقع التاريخى يمكن التعرف على ألوان متعددة من المعارضة تبعًا للزاوية التى ننظر منها إليها، وتبعًا للأساس الذى نبنى عليه أقسامها وألوانها المختلفة[1]:

فهى تنقسم من ناحية التوقيت ـ أى الوقت الذى تقع فيه ـ إلى:

١- معارضة ابتدائية أو استهلالية: وتعنى أن يُبدى شخص أو جماعة رأيًا معارضًا لموقف أو واقع موجود، دون أن يطلب منه الرأى، أو دون أن تطرح المسألة للمشاورة.

ومثالها ما حدث يوم بدر من اعتراض الحباب بن المنذر على اختيار النبى

(١) أكرر ما أشرت إليه سابقًا من أن مفهوم المعارضة وأبعادها وألوانها وطوابعها... كل أولئك يستخلص بصفة أساسية من الواقع العملى التاريخى لعهد النبوة والخلافة الراشدة أكثر من استخلاصه من فكر مجرد أو نصوص مأثورة.

كما أنبه القارئ إلى أننا توخينا الإيجاز فى هذا التقسيم وفى الحديث عن هذه الألوان؛ لأننا لم نقصد بذلك إلا الإحاطة الشاملة السريعة بالمعارضة فى كل أحوالها، مرجئين تفصيل هذه الصور إلى فصول القسم الثانى، وهو الأخير من هذا البحث.

ﷺ للموقع الذى نزل به والمسلمون. وما حدث كذلك من اعتراض أحد المسلمين على أمر النبى آنذاك بعدم قتل بنى هاشم فى بدر.

وهذا اللون من المعارضة أكثر من غيره ارتباطًا أو ارتكازًا على قاعدة «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»؛ لأن المسلم إذا رأى ما يعتقد أنه منكر أو خطأ مطالب بإبداء الرأى فيه ومحاولة تغييره والقضاء عليه.

٢- معارضة شورية: وهى التى تتولد نتيجة طرح مسألة للشورى والمناقشة وإبداء الرأى، ومنها: معارضة المسلمين رأى النبى ﷺ البقاء فى المدينة للدفاع عنها. ومعارضة المسلمين عمر بن الخطاب رضى الله عنه حين عرض أن يقود بنفسه جيوش المسلمين لقتال الفُرس.

* * *

ومن ناحية الكم أو العدد تنقسم المعارضة إلى:

١- معارضة فردية: بمعنى أن يكون المعارض فردًا يعبر عن وجهة نظره الخاصة، ومثالها: معارضة سعد بن عبادة لخلافة أبى بكر، وخلافة عمر - رضى الله عنهما - حتى مات بحوران وليس فى عنقه بيعة لإمام.

ويصدق هذا النوع أيضًا على المعارضة ما كانت من أفراد قلائل لا يمثلون وجهة نظر عامة أو شبه عامة، أو جانبًا من الناس له اعتباره.

٢- معارضة جماعية: وهى التى تكون تعبيرًا عن رأى مجموع الأمة، أو عن رأى جماعة لها اعتبار وكيان: كمعارضة المسلمين أبا بكر فى حرب الرِّدَّة، ومعارضتهم إياه فى بعث أسامة، ومعارضة المسلمين عمر فى الخروج بنفسه لقتال الفُرس.

ويدخل فى مفهوم هذا النوع ما يبديه فرد أو أفراد قلائل تعبيرًا عن رأى الجماعة: كمعارضة السَّعْدين رأى النبى ـ عليه السلام ـ حين أراد النزول عن ثلث تمر المدينة مقابل رجوع غطفان وأهل نجد عن حصار المدينة؛ لأنهما بذلك يعبران تعبيرًا صادقًا عن رأى الأنصار(١).

* * *

وعلى أساس حالة المعارضة نفسها، وحدّها الزمنى ارتباطًا بموضوعها، تنقسم المعارضة إلى:

١- المعارضة العابرة، أو ما يمكن أن نسميه معارضة المواقف: وهى المعارضة التى تنبثق فجأة، دون أن يسبقها عوامل مولدة أو تهيؤ نفسى، وهى تنتهى بكل آثارها بانتهاء الموقف الذى أثارها. ومثالها: معارضة أنس بن مالك عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنهما ـ فى قتل الهرمزان، وكذلك معارضة المرأة المسلمة عمر حين أراد تحديد مهور النساء.

٢- المعارضة المتأنية: وهى تلك التى يمتد فيها النفس وحبل الحوار، وتُساق فيها الحجة، ويكون لها فى الزمن امتداد أو امتدادات، وغالبًا ما يكون لها آثارها الواضحة والخطيرة.

ومن أمثلة هذا النوع معارضة الفاتحين عمر بن الخطاب فى الإبقاء على أرض سواد العراق والشام ومصر فى أيدى أهلها دون توزيعها على من فتحوها بسيوفهم.

* * *

(١) لا أزعم بذلك أن السعدين (سعد بن معاذ وسعد بن عبادة) قد استشارا الأوس والخزرج فى هذه المسألة، وقد استجاب النبى لمعارضتهما وألغى الاتفاق الذى لم يبق لنفوذه إلاَّ الإشهاد عليه؛ لأنه يعلم أن هذه المعارضة تعبير صادق عن رأى قوم سيقع عليهم عبء مثل هذا الاتفاق من خسارة مادية، زيادة على الأثر النفسى السيء الذى يترتب على إبرامه.

ويمكن تقسيم المعارضة من ناحية المشروعية إلى:

١- معارضة مشروعة: وهى تلك المعارضة التى لا تخرج - فى وسائلها وأهدافها - عن منطق الدين والعقل والمصلحة العامة بعيدًا عن الأثرة والهوى، وأغلب صور المعارضة التى عرضنا لها فى القسم الثانى من هذا البحث فى عهد النبى وأبى بكر وعمر من هذا النوع.

٢- معارضة غير مشروعة، وهى المعارضة لذات المعارضة: وهى المعارضة لغرض شخصى خاص يحرص صاحبه على تحقيقه ولو ترتب عليه التضحية بمصلحة عامة، أو الإضرار بالدين وإفساد العقيدة، وكل معارضات المنافقين من هذا النوع. ومنها معارضة المرتدين أبا بكر حين أصر على ألاَّ يفرق بين الصلاة والزكاة ومقاتلة من يفرق بينهما. ومنها المعارضة التى قامت فى وجه عثمان - رضى الله عنه - وانتهت كذلك باستشهاده. وأصرخ المعارضات غير المشروعة: معارضة الخوارج على بن أبى طالب، بل معارضتهم وخروجهم على جماعة المسلمين.

* * *

وقد تلتبس المعارضة بغيرها من الألفاظ والمصطلحات على الرغم من وجود فروق بينها، ولكنها تكون دقيقة خفية فى كثير من الأحيان، فالمعارضة والمخالفة مثلا يلتقيان فى أن كُلاًّ منهما مغاير أو مناقض فى المسلك والاتجاه لرأى أو موقف آخر، **ولكنهما يختلفان فى أمور، من أهمها ما يأتى:**

١- يغلب على المخالفة الطابع العملى، فأغلب صورها تتمثل فى إغفال التنفيذ الكلى أو الجزئى لأمر صادر من آخر يكون فى الغالب سلطة فوقية، كمخالفة الرماة أمر النبى ﷺ بعدم مغادرة موقعهم من جبل أُحد مهما كانت نتيجه القتال[1]. ومخالفة أبى عبيد بن مسعود الثقفى أمر عمر بن

(١) سيرة ابن هشام ٢/ ٦٥.

الخطاب الذى نهاه عن عبور النهر إلى الفُرس، فانهزم المسلمون فى موقعة الجسر، واستشهد أبو عبيد[1].

أما المعارضة فقد عرفنا أنها مواجهة رأى أو موقف برأى أو موقف آخر على طرف نقيض.

٢- المخالفة تمثل وقوعًا فى الخطأ يوجب العقاب أو اللوم، فهى ـ فى الغالب ـ أمر غير مشروع. أما المعارضة السوية فأمر مشروع يستمد قوته من طبيعة الإسلام وقيمه. ونرى فى الواقع التاريخى الإسلامى أن الرأى والرأى المعارض يواجه كل منهما الآخر، ثم ينفرد أحدهما بالمكان فى الساحة الإسلامية تبعًا للأسانيد الشرعية ومقتضيات المصلحة العامة.

ولكن هذا التفريق ليس على إطلاقه، فمن المخالفات ما هو مشروع، بل ما هو واجب يدعو الدين إلى أخذ النفس به، كمخالفة الباطل، ومخالفة الشيطان. ومن المعارضات ما هو منحرف وغير مشروع، كمعارضة الخوارج لعلى وجماعة المسلمين.

* * *

وتختلف المعارضة كذلك عن «النقد» بنوعيه: الفردى والاجتماعى، فهو يعنى إبراز الخطأ فى فعل أو قول بقصد التوجيه إلى ما هو أسمى وأفضل، ويكثر هذا اللون فى خطب الإمام على ـ كرم الله وجهه ـ وهو ينقد أصحابه نقدًا مرًا ويقرعهم وهو يراهم متثاقلين متقاعسين عن القتال. ولكن علينا ألاَّ ننسى أن النقد ـ وخصوصًا فى مثل هذه الصورة ـ لا يعدم بعض طوابع المعارضة الضمنية.

وإذا استثنينا المعارضة المنحرفة التى تهدف إلى تحقيق المصلحة الخاصة أو الحزبية على حساب الدين والأمة نجد الإسلام يتسع لكل أنواع المعارضة

(١) الطبرى ٣/ ٤٥٤-٤٥٩.

الأخرى التى ذكرنا من أنواعها: الوقائية، والعلاجية، والاستهلالية، والشورية، والفردية، والجماعية، والعابرة، والمتأنية، ما دامت تدخل فى نطاق المشروعية فلا تتعارض مع القواعد والقيم الإسلامية، بل تخضع لضوابط الشرعية، وتنطلق من منطلقات سوية، فى ظل ضمانات تمنعها من الانفلات والتسيب، وتحمى أصحابها من العدوان، وهذا ما سنفصل القول فيه، فى الفصلين التاليين.

* * *

ركيزتان

١- الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

٢- الشـــورى.

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

يقول أبو حامد الغزالى:

«إن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو القطب الأعظم فى الدين، وهو المهم الذى ابتعث الله له النبيين أجمعين، ولو طُوى بساطه، وأُهمل علمه وعمله لتعطلت النبوة، واضمحلت الديانة، وعمت الفترة، وفشت الضلالة، وشاعت الجهالة، واستشرى الفساد، واتسع الخرق، وخربت البلاد، وهلك العباد، ولم يشعروا بالهلاك إلا يوم التناد»[1].

«ومن المتفق عليه بين الفقهاء أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ليس حقًّا للأفراد يأتونه إن شاءوا؛ ويتركونه إن شاءوا، وليس مندوبًا إليه يحسن بالأفراد إتيانه وعدم تركه، وإنما هو واجب على الأفراد، ليس لهم أن يتخلوا عن أدائه، وفرض لا محيص لهم من القيام بأعبائه، وقد أوجبت الشريعة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لتقوم الجماعة على الخير، وينشأ الأفراد على الفضائل، وتقل المعاصى والجرائم، فالحكومة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، والأفراد يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وبذلك يستقر أمر الخير والمعروف بين الجماعة، ويقضى على المنكر والفساد بتعاون الصغير والكبير، والحاكم والمحكوم»[2].

وكلمة «المنكر» ـ فى باب الحسبة ـ تُطلق على كل فعلٍ فيه مَفْسَدة أو نهت الشريعة عنه، وإن كان لايعتبر معصية فى حق فاعله، إمَّا لصِغَرِ سنه، أو

---

(١) إحياء علوم الدين ٧/ ١١٨٦.

(٢) عودة: التشريع الجنائى الإسلامى: القسم العام ٤٩٣.

لعدم عقله، ولهذا إذا زنى المجنون، أو هم بفعل الزنى، وإذا شرب الصبى الخمر كان ما فعلاه منكرًا يستحق الإنكار، وإن لم يعتبر معصية فى حقهما لفوات شرط التكليف، وهو العقل والبلوغ[1].

* * *

وموضوعات الحسبة تتعدد وتتسع بتقدم الزمن، واتساع العمران والمعاملات، فالحسبة تجرى فى أمور العقيدة والعبادات وأمور المعاملات وأمور الطرق والدروب، ووضع المنازل والمساكن، وأمور الحرف والصناعات، وأمور الأخلاق والفضيلة والآداب[2].

ففى العبادات يدخل فى نطاق موضوع الحسبة.. ترك صلاة الجمعة من قِبَل أهل قرية أو بلد مع توافر شرط إقامتها، وترك الأذان أو الزيادة فيه بما لم يأت به الشرع، ومثل المخالفة لهيئات العبادات: كالجهر فى صلاة الإسرار، والإسرار فى صلاة الجهر، أو الزيادة فى الصلاة، أو عدم الطمأنينة فيها، وكالإفطار فى رمضان، وكالامتناع عن إخراج الزكاة[3].

ولأهمية هذه القاعدة ـ قاعدة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ـ اهتم الفقهاء بما يُسمى «الحسبة» و «ولاية الحسبة»، وقد عَرَّفَ «الماوردى» الحسبة بأنها: «الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه، والنهى عن المنكر إذا ظهر فعله»[4].

وهذا التعريف يشمل موضوع الحسبة والاحتساب ذاته: فالموضوع هو المعروف والمنكر، والاحتساب هو الأمر بالأول، والنهى عن الثانى.

ثم إن المنكر قد يكون بإيجاد فعل نهت الشريعة عنه، وقد يكون بترك فعل أمرت الشريعة بفعله، فيكون المنكر بهذا الاعتبار ذا وجهين:

---

(١) عبد الكريم زيدان: أصول الدعوة ١٨٨ ، ١٨٩.

(٢) انظر السابق ١٩٢ – ١٩٥.

(٣) السابق ١٩٢.

(٤) الأحكام السلطانية، ص ٢٤٥.

الأول: إيجابى يتمثل بإيجاد الفعل المحظور شرعًا.

والثانى: سلبى يتحقق بترك الفعل المطلوب شرعًا، أى المعروف.

ويكون الاحتساب فى الوجهين بالنهى عنهما، أى بالنهى عن إيجاد الفعل المحظور حتى لا يوجد، أو الانكفاف عنه بعد وجوده، وبالنهى عن ترك الفعل المشروع حتى يوجد.

وفيما يتعلق بالطُّرق والدروب والمساكن يدخل فى موضوع الحسبة بناء الدكات، وغرس الأشجار، ووضع الأخشاب والسلع والأطعمة فى الطرقات، وذبح الحيوانات فى الطرق، وتلويث الأرض بالدماء، وطرح القمامة فى الدروب والأزقة... إلخ[1].

* * *

وقد اتفق العلماء على أن الحسبة من فروض الكفاية، إذا قام بها البعض فى الأمة سقط الطلب عن باقيها، إلا أنها تصبح فرضَ عين على أناس بحكم مناصبهم، كأُولى الأمر من الخلفاء والأمراء والحكام، ومن ينصب لذلك[2].

وأول من طبق الحسبة هو النبى ﷺ مَرَّ على صبرة طعام فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللاً، فقال: ياصاحبَ الطعام ما هذا؟ فقال: أصابته السماء يا رسول الله. فقال: **«أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس»** ثم قال: **«من غَشَّنَا فليس منا»**.

واستعمل رسولُ الله ﷺ سعيد بن سعيد بن العاص بن أمية على سوق مكة. ثم اتبع الخلفاء الراشدون هذه السنة، فاستعمل عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ عبد الله بن عتبة على السوق[3].

---

(١) زيدان: السابق ١٩٣: وقد عرض الدكتور يوسف القرضاوى صورًا سياسية معاصرة تدخل فى موضوع الحسبة (فتاوى معاصرة ٢/٦٢٨).

(٢) انظر: الماوردى ـ السابق نفس الصفحة. وانظر كذلك د. العيلى: الحريات العامة ٦٣٦ - ٦٤٩.

(٣) د. عبد الحكيم العيلى: الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسى فى الإسلام ٦٣٧.

وتضافرت النصوص فى القرآن والسنة تدعو المسلمين إلى أخذ أنفسهم بهذا المبدأ، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾[1].

وفى الآية السابقة بيان الإيجاب، فإن قوله تعالى «**ولتكن**» أمر، وظاهر الأمر الإيجاب، وفيها بيان أن الفَلاحَ منوطٌ به إذ حصر وقال: «**وأولئك هم المفلحون**»[2].

ويقول تعالى: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ ﴾[3].

فقد نُعت المؤمنون بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، فالذى هَجَر الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر خارجٌ عن هؤلاء المؤمنين المنعوتين فى هذه الآية[4].

وقوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾[5].

وهذا يدل على فضيلة الأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر، إذ بين أنهم كانوا به خير أمة أخرجت للناس[6].

«والله سبحانه وتعالى يلعن كفار بنى إسرائيل لأنهم لم يأخذوا أنفسهم بهذه القاعدة، فيقول: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ

(١) آل عمران: ١٠٤.

(٢) الغزالى: الإحياء ٧/ ١١٨٧.

(٣) التوبة: ٧١.

(٤) الإحياء: نفس الصفحة.

(٥) آل عمران: ١١٠.

(٦) الإحياء ٧/ ١١٨٨.

دَاوُدَ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ ۝٧٨ كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوۡنَ عَن مُّنكَرٖ فَعَلُوهُۚ لَبِئۡسَ مَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ ﴾[1].

* * *

وقال ﷺ: **«لَتَأمُرُنَّ بالمعروف، ولَتَنهَوُنَّ عن المنكر، أو ليسلطن الله عليكم شراركم، ثم يدعو خياركم فلا يُستجاب لهم»**. وهذا معناه: تسقط مهابتهم من أعين الأشرار فلا يخافونهم[2].

وقال أبو عبيدة بن الجراح ـ رضي الله عنه ـ: «قلت: يارسول الله: أى الشهداء أكرم على الله عز وجل؟ قال: **رجل قام إلى وال جائر فأمره بالمعروف، ونهاه عن المنكر فقتله، فإن لم يقتله فإن القلم لا يجرى علَيه بعد ذلك وإنْ عاش ما عاشَ**»[3].

* * *

والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر موجه للمسلمين جميعًا: حكامهم ومحكوميهم، وخاصتهم وعامتهم، كل فى مجاله بقدر استطاعته، فالله لا يكلف النفس إلا وُسْعَها، «فمن حق كل فرد فى المجتمع الإسلامى، بل وفرض عليه، أن يقول كلمة الحق، ويأمر بالمعروف، ويحمى الخير، ويذب عنه، وأن يبذل ما فى وسعه قدر استطاعته لمنع المنكر والنهى عنه، والضرب على يد الباطل»[4].

والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مبدأ يتطلب من المسلم القائم بهذه المهمة أن يكون «قدوة حسنة» للآخرين، بمعنى أن يلتزم المسلم بما يأمر به غيره، ويبتعد عَمَّا ينهى الناس عنه؛ لذلك نعى الله ـ سبحانه وتعالى ـ على علماء

---

(١) المائدة: ٧٨، ٧٩.

(٢) الإحياء ٧/ ١١٨٩.

(٣) الإحياء ٧/ ١١٩٤.

(٤) أبو الأعلى المودودى: الخلافة والملك، ص ٤٦.

اليهود إذ يأمرون أتباعهم بالحق والخير والصدق، فى حين لا يأخذ هؤلاء الأحبار أنفسهم بهذه القيم: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[١].

ومما يروى عن هؤلاء الأحبار أنهم كانوا يأمرون أتباعهم باتباع التوراة، وكانوا يخالفونها، وكانوا يحضون على طاعة الله، ويواقعون هم المعاصى، وكانوا يحضون على الصدقة ويبخلون[٢].

وللأمر بالمعروف والنهى عن المنكر صورتان عمليتان، وصورة شعورية. فالصورتان العمليتان على الترتيب هما: التغيير باليد، ثم التغيير باللسان عند العجز عن التغيير باليد. والصورة الثالثة هى التغيير بالقلب، وهو يعنى الشعور بعدم الرضاء وبالغضب والنقمة للمنكر الذى يراه أمامه، ولا يستطيع إزالته أو إبداء الرأى فيه.

فنحن هنا أمام ثلاث مراتب، يقف على قمتها التغيير الفعلى، أى: إزالة المنكر، ويأتى فى آخرها المرتبة النفسية، وتعنى الشعور الداخلى الذى ليس له مظهر خارجى عملى. وبين المرتبتين تأتى مرتبة التغيير باللسان.

وواضح أن الحديث قد عطف التغيير باللسان وبالقلب عل التغيير باليد، وهذا - كما تقول الدكتورة نيفين عبد الخالق - يجعل إنكار المنكر بالقلب من ضمن وسائل تغيير المنكر. وتفسير ذلك أن إضمار المعارضة للمنكر فى القلب ما هو إلا تعبير عن حالة ترقُّب وانتظار لفقدان القدرة والاستطاعة على تغيير المنكر باليد واللسان، وهذا فى حد ذاته يشكل طاقة كامنة للتغيير يمكن أن تبزغ فجأة إذا وجدت الاستطاعة. وبطبيعة الحال إذا لم تكن تلك الطاقة الكامنة من إسرار الرفض والمعارضة للمنكر موجودة بالفعل، فهذا يعنى أن التغيير لن يحدث مهما حدثت ظروف مناسبة تحقق الاستطاعة، وبذلك يعد الإنكار والمعارضة بالقلب هو بالفعل ضمن وسائل تغيير المنكر[٣].

---

(١) البقرة: ٤٤.

(٢) تفسير القرطبى ١/ ٣١١.

(٣) المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى، ص ١٢٩.

وهذا التكييف الرائع للتغيير بالقلب يقطع بأن الإسلام - بمرونته وسعة آفاقه - فتح الباب لكل مسلم - أيـًا كان مركزه، وأيـًا كانت قدرته - حتى يؤدى مهمته الاجتماعية والإنسانية فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بالصورة التى يستطيعها، وتتفق مع إمكاناته، حتى لا يعطل واحدة من هذه الإمكانات، ولو كانت مجرد شعور داخلى.

* * *

ومع وضوح الحديث - بحيث يدرك معناه ودلالاته نصف المتعلم دون عناء - نرى أحدهم[1] يفسر هذا الحديث على النحو التالى:

* **«من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده»**، أى: من رأى منكم منكرًا من نفسه هو فليغيره بيده، فهو المسئول عن سلوكه؛ لأن كل إنسان قد أعطاه الله الإرادة والقدرة على تغيير ما يصدر منه من منكر.
* **«فإن لم يستطع فبلسانه»**، أى: فإن لم يستطع الإنسان أن يُغير ما فى نفسه بإرادته وقدرته بالهِمَّة الواجبة ودون تراخ فإن عليه أن يقف ليكبح جماح نفسه، ليدور ذلك الحوار الداخلى الذى يُذَكِّرُ فيه الإنسان نفسه بعاقبة المعاصى.
* **«فإن لم يستطع فبقلبه»**، أى: فإن لم يستطع الإنسان أن يردع نفسه بإرادته وقدرته، ولا حتى بلسان الحجة، وكانت النتيجة أن ظل على هذا المنكر، فإن ذلك يكون دليلاً على ضعف إيمانه، ووجود المرض فى قلبه، أى أن المنكر قد استقر بقلبه، وهذا أضعف درجات الإيمان[2].

وهو تفسير يثير الضحك والشعور بالمرارة فى وقت واحد، ويجرنا بعيدًا جدًّا عن منطق العقل والدين واللغة؛ فمن أوليات قواعد التفسير أن النص يُفهم بظاهره - دون تأويل - ما لم يكن ثمة مسوغ قوى للخروج

(١) هو طبيب أنف وأذن اسمه حامد حسان، فى كتاب سماه (مواجهة الفكر المتطرف فى الإسلام).

(٢) حسان: السابق ١١٠ ، ١١١.

بـه عن هذا الظاهر. والحديث يقطع بأنـه لا مسـوغ لهـذا الخـروج، ومـن ثـم لا يستقيم تفسير «الرؤية» بالإحساس والشعور النفسى، بحيث يكون التغيير فى نطـاق الذات؛ لأن الرؤيـة ـ لغـة ـ تقتضى طرفين: رائيًا ومرئيًّـا، ناظرًا ومنظـورًا.

ولو سايرنا الكاتب الطبيب فى تفسير اليد بالإرادة والقدرة النفسية، فمن حقنا أن نتساءل: ما قيمة «اللسان» فى هذا «المونولوج» أو الحوار الداخلى، أى لوم الإنسان نفسه إذا أتت منكرًا؟ إن «الحوار الداخلى»، أى «المحاسبة الذاتية» شعور لا يحتاج إلى «لسان».

وتفسير الكاتب الطبيب يجعل تغيير المنكر على درجتين فقط: تغيير باليد، وتغيير باللسان، وصرف الدرجة الثالثة للمنكر ذاته، فيكون تفسيره على النحو الآتى: من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه (وهاتان الدرجتان فى دائرة الذات لا يخرجان عنها)، فإن لم يستطع تحقيق هاتين الدرجتين فالمنكر «قائم» بقلبه. وهذا يدل على أضعف درجات الإيمان ـ على حد قول الكاتب.

ولست أدرى كيف يكون استقرار المنكر فى القلب درجة من درجات الإيمان؟ وكيف يستقيم هذا التفسير مع البلاغة النبوية فكرًا وأسلوبًا؟!

والتفسير السديد ـ كما ذكرت آنفًا ـ يدركه أى إنسان ولو كان حظه من المعرفة ضئيلا، ويظهر ذلك فى ضوء المثال التالى:

رأى أحد المسلمين شخصًا مًّا يحاول أن يجبر فتاة على مصاحبته فى سيارته، فيتخذ المسلم موقفًا من المواقف الثلاثة الآتية:

١- أن يخلّص الفتاة من يده بالقوة حتى لو ناله بعض الضرر. وهذا الموقف ـ ولا شك ـ يمثل أعلى درجات التغيير.

٢ـ أن يحاول منع الجريمة بإرشاد الشاب إلى بشاعة ماهو مقدم عليه، أو يستنجد بالناس والشرطة لتخليص الفتاة، وهذا هو التغيير باللسان.

٣- أن يعجز المسلم عن الموقفين السابقين لسبب ذاتى كمرض يمنعه من السعى أو النطق ـ مع رؤيته المنكر ـ أو محاولة الخاطف قتله أو قتل أحد أبنائه، أو ما شابه ذلك، فعلى المسلم ـ فى هذا الحال ـ استشعار الغضب والنقمة على هذا «المنكر» وكراهيته والتقزز منه.

وهذه المرتبة تأتى فى الدرجة الثالثة من المرتبتين السابقتين؛ لذلك عبر عنها الحديث بأنها «أضعف الإيمان»، ولكن هذا الحكم لا يعنى انعدام قيمتها، وإلا ما جعلها الحديث مرتبة. ثم إن الضعف هنا نسبى.. أى بالقياس إلى المرتبتين السابقتين: فأعلى المراتب التغيير باليد، وأوسطها التغيير باللسان، وأدناها التغيير بالقلب.

لكن: هل استشعار الكراهية للمنكر والغضب منه والنقمة عليه يعد تغييرًا؟ ونجيب: نعم، وهذا ما لم يدركه طبيب الأنف، فهذا الشعور فى ذاته ـ كما تقول الدكتورة نيفين عبد الخالق ـ: يشكل طاقة كامنة للتغيير يمكن أن تبزغ فجأة إذا وجدت الاستطاعة[١]. وتبلور مثل هذا الشعور ـ إذا اتسعت دائرة الذين يلتقون عليه ـ يصنع ما يسمى «بالرأى العام»، وهو ـ من الناحية الواقعية ـ المنطلق إلى التغيير الفعلى الحقيقى.

ويدور فى فلك هذا الحديث أحاديث كثيرة تلزم المسلم ـ كُلاً فى مجاله وبقدر استطاعته ـ بتغيير المنكر الصادر من الآخرين بإحدى الوسائل الثلاث: اليد، واللسان، والقلب.. فعن ابن مسعود ـ رضى الله عنه ـ قال رسول الله ﷺ **« ما من نبى بَعَثَهُ الله فى أُمَّة قبلى إلاّ كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته، ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف[٢] يقولون مالا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل»** رواه مسلم[٣].

(١) المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى ١٢٩. وانظر كذلك للدكتور يوسف القرضاوى: فتاوى معاصرة ٦٢٩/٢.

(٢) خلوف: جمع خلف ـ بتسكين اللام وقد تفتح ـ وهو الخالف بالشر والسوء.

(٣) رياض الصالحين، ص ٩٣.

ويوجهنا رسول الله ﷺ إلى تغيير المنكر بشتى الوسائل - كما ذكرنا - وزيادة على ذلك - عدم الركون إلى أهل المنكر أو مصافاتهم - فعن ابن مسعود - رضى الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ : **«أول ما دخل النقصُ على بنى إسرائيل أنه كان الرجل يلقى الرجل فيقول: ياهذا اتقِ الله، ودع ما تصنع؛ فإنه لا يحل لك، ثم يلقاه من الغد وهو على حاله، فلا يمنعه ذلك أن يكون أكيله وشريبه وقعيده، فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوب بعضهم ببعض»**. ثم قال: ﴿لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾ تَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِى ٱلْعَذَابِ هُمْ خَٰلِدُونَ ﴿٨٠﴾ وَلَوْ كَانُوا۟ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلنَّبِىِّ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا ٱتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَآءَ وَلَٰكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ﴾[1]. ثم قال: **«والله لتأمرنّ بالمعروف ولَتَنْهُوَّن عن المنكر، ولتأخذُنَّ على يد الظالم، ولتأطرُنَّه على الحق أطرًا، ولتقصُرُنّه على الحق قصرًا[2]، أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض، ثم ليلعننكم كما لعنهم»**[3].

فالمعارضة السليمة التى يُقصد بها وجه الله ومصلحة الأمة إنما تعتمد على هذه الركيزة الشرعية: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ومن هذه الركيزة أو هذه القاعدة تصبح المعارضة - بالمفهوم أو المفاهيم التى عرضناها فى الفصل الأول - حقًّا للمسلم، كُلٌّ فى مجاله، بل تصبح فرضًا عليه: فرض كفاية أو فرض عين، تبعًا لدرجة المنكر، وتبعًا لموقع المسلم العملى أو الوظيفى فى مجتمعه.

---

(١) المائدة : ٧٨ - ٨١.

(٢) تأطرنه: تعطفنه. تقصرنه: تحبسنه.

(٣) رواه أبو داود والترمذى.

الشــورى

والشورى هى المنبع الأصيل والمرتكز الأساسى الثانى للمعارضة كما سنرى. والشورى تعنى ـ كما يقول أحد الكُتَّاب المحدثين ـ: أن يطلب الإنسان رأى غيره فى مسألة من المسائل، وهذا المستشير قد يكون فردًا عاديًّا يطلب النصح والرأى فى أمر من أموره الخاصة، ولا خلاف فى استحباب الشورى له.

وقد يكون ذا ولاية عامة، كالقاضى والحاكم، وهما يستشيران فى أمور متعلقة بمصالح الغير. إلا أن الاستشارة بالنسبة للقاضى تكون فى قضية من القضايا المتعلقة بمصالح أفراد معينين، أما الاستشارة بالنسبة للحاكم فإنما تكون فى الأمور العامة المتعلقة بمصالح الأمة المختلفة، كَسَنِّ القوانين، وإعلان الحرب، والصلح، والمعاهدات، وما شابه ذلك من الأمور التى نُطلق عليها القضايا العامة[1].

ونحن مع الكاتب فى أن المفهوم الأصلى للشورى ينطلق من «أن يطلب الإنسان رأى غيره فى مسألة من المسائل..» ولكنه ليس هو اللازم اللازب فى كل حالة، فقد لا يطلب القائد أو الحاكم رأى الآخرين فى مسألة من المسائل، بل يتقدمون هم برأيهم مباشرة، وقد يثير هذا الرأى آراء أخرى: ففى يوم السقيفة مثلا حدثت مناقشات ومجادلات عفوية لم تخْلُ من حِدَّة، إلى أن بُويع أبو بكر، ولم يطلب أحد مشورة أحد، ولكن كل ما دار تم بصورة عفوية ـ كما ذكرت ـ وكان «يوم السقيفة» مثالاً رائعًا للشورى فى أرقى صورها، حتى لو قسناه بالمعايير السياسية أو الديمقراطية الحديثة.

(١) د. عبد الحميد الأنصارى: الشورى وأثرها فى الديمقراطية، ص ٤٩.

وبالنظر إلى موضوع الشورى نجدها نوعين:

١- شورى خاصة: وهى تلك التى تتعلق بمسألة شخصية حتى لو كان المستشير شخصية عامة، كاستشارة النبى ﷺ بعض أصحابه فى أمر عائشة بعد أن انتشر حديث الإفك[١].

٢- شورى عامة: وهى التى يكون موضوعها شأنًا من شئون الأمة فى مجال الحرب أو السياسة أو الاقتصاد، أو ما شابه ذلك.

* * *

وأصرح الآيات فى الأخذ بالشورى هى قوله تعالى: ﴿ ... وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾[٢]. قال ابن عطية: والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله وأجب، هذا ما لا خلاف فيه، وقد مدح الله المؤمنين بقوله: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾[٣].

وقال مقاتل وقتادة والربيع: كانت سادات العرب إذا لم يُشاوروا فى الأمر شق عليهم، فأمر الله تعالى نبيه ـ عليه السلام ـ أن يشاورهم فى الأمر، فإن ذلك أعطف لهم، وأذهب لأضغانهم، وأطيب لنفوسهم، فإذا شاورهم عرفوا إكرامه لهم.

وقال آخرون: ذلك فيما لم يأته فيه وحى، روى ذلك عن الحَسَن البصرى والضَّحَّاك، قال: ما أمر الله تعالى نبيه بالمشاورة لحاجة منه إلى رأيهم، وإنما أراد أن يعلمهم ما فى المشاورة من فضل، ولتقتدى به أمته من بعده[٤].

ومع أن العرب قد مارسوا الشورى فى ظل قانون تقاليدهم القبلى الإقليمى فى السابق، إلا أن الرسالة المحمدية ـ وإن جاءت لتؤكد على الاستمرار فى تطبيق مبدأ الشورى فى الحكم ـ كان تأكيدها يحمل صفة سماوية روحية أمرية

(١) انظر السيرة النبوية لابن هشام: القسم الثانى، ص ٣٠١.

(٢) آل عمران: ١٥٩.

(٣) تفسير القرطبى ٢/ ١٤٩١ والآية من سورة الشورى : ٣٨.

(٤) السابق ٢/ ١٤٩٢.

فى وجوب سير الحكم فى هذا النمط، وإلا فإنه يخرج عن الرسالة، ويصبح بخروجه هذا خروجًا عن إطاعة الله ورسوله[1].

ومن أحاديث النبى ﷺ فى فضل الشورى: «**ما تشَاور قوم قط إلا هُدوا لأرْشَد أمرِهم**». وعن أبى هريرة ـ رضى الله عنه ـ: «**ما رأيتُ أحدًا أكثر مشاورةَ من أصحاب الرسول ﷺ**»[2].

* * *

ولكن ما المقصود بالأمر فى آية الشورى؟

يقول السيد رشيد رضا: وشاوِرْهم فى الأمر العام الذى هو سياسة الأمة فى الحرب والسلم والخوف والأمن، وغير ذلك من مصالحهم الدنيوية، أى: دُمْ على المشاورة، وواظِبْ عليها، كما فعلت قبل الحرب فى وقعة «أُحُد»، وإن أخطأوا الرأى فيها فإن الخير كل الخير فى تربيتهم على المشاورة بالعمل دون العمل برأى الرئيس، وإن أقاموا هذا الركن العظيم (المشاورة)، فإن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد فى الأكثر، والخطر على الأمة فى تفويض أمرها إلى الرجل الواحد أشد وأكبر[3].

و(الأمر) المعرَّف هذا هو أمر المسلمين المضاف إليهم فى القاعدة الأولى التى وُضعت للحكومة الإسلامية فى سورة الشورى المكية، وهى قوله تعالى ـ فى بيان ما يجب أن يكون عليه أهل هذا الدين -: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ فالمراد أمر الأمة الدنيوى الذى يقوم به الحكام عادة، لا أمر الدين المحض الذى مداره على الوحى دون الرأى. إذ لو كانت المسائل الدينية كالعقائد والعبادات والحلال والحرام مِمَّا يُقَرر بالمشاورة لكان الدين من وضع البشر، وإنما هو وضع إلـهى ليس لأحد فيه رأى، لا فى عهد النبى ﷺ ولا بعده. وقد روى

(١) د. فاضل زكى: الفكر السياسى العربى الإسلامى بين ماضيه وحاضره ، ص١٢٤.

(٢) الزمخشرى: الكشاف ١/ ٤٧٤.

(٣) تفسير المنار ٤/ ١٩٩.

أن الصحابة ـ عليهم الرضوان ـ كانوا لا يعرضون رأيهم مع قول النبى ﷺ فى مسائل الدنيا إلا بعد العلم بأنه قاله عن رأى لا عن وحى»[1].

ويقول الإمام محمد عبده: ليس من السهل أن يشاور الإنسان ولا أن يستشير، وإذا كان المستشارون كثارًا كَثُر النزاع، وتشعب الرأى، ولهذه الصعوبة والوعورة أمر الله تعالى نبيه أن يقرر سُنَّة المشاورة فى هذه الأمة بالعمل، فكان ﷺ يستشير أصحابه بغاية اللطف، ويصغى إلى كل قول، ويرجع عن رأيه إلى رأيهم»[2].

ويقول النسفى:

﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ أى: فى أمر الحرب ونحوه مِمَّا لم ينزل عليك فيه وحى تطييبًا لنفوسهم، وترويحًا لقلوبهم، ورفعًا لأقدارهم، ولتقتدى بك أمتك فيها...

﴿ فَإِذَا عَزَمْتَ ﴾ أى: فإذا قطعت الرأى على شىء وبعد الشورى ﴿ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾ فى إمضاء أمرك على الأرشد، لا على المشورة[3].

ولابن كثير وجهة جديدة فى تفسير (العزم)، فينقل ما روى ابن مردويه عن على بن أبى طالب، قال: سُئل رسول الله ﷺ عن العزم، فقال: «**مشاورة أهل الرأى ثم اتباعهم**» وعنه ـ عليه السلام ـ قال: «**المستشار مُؤتَمن**».

﴿ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾ أى: إذا شاورتهم فى الأمر، وعزمت عليه فتوكل على الله فيه[4].

وعلى مثل هذا الشهيد **سيد قطب**.. فمهمة الشورى هى تقليب أوجه

---

(١) السابق ٤/ ٢٠٠.

(٢) تفسير المنار ٤/ ١٩٩.

(٣) تفسير النسفى ١/ ١٩١.

(٤) مختصر تفسير ابن كثير ١/ ٣٣٢.

الرأى، واختيار اتجاه من هذه الاتجاهات المعروضة، فإذا انتهى الأمر إلى هذا الحد انتهى دور الشورى، وجاء دور التنفيذ.. التنفيذ فى عزم وحسم، وفى توكلٍ على الله، يصل الأمر بقدر الله، ويدع لمشيئته، تصوغ العواقب كما تشاء[1].

* * *

ولكن هل اطمئنان الأمة إلى قُدرة حاكمها ورشده وأمانته يُسقط عنه واجب المشورة؟ أى: يعطيه الحق فى إمضاء الأمور بنفسه دون الرجوع إلى الأمة، وخصوصًا فى الشئون الخطيرة؟

يجيب على هذا السؤال الشهيد سيد قطب، فيرى أنه لو صَحَّ ذلك لكان وجود محمد ﷺ ومعه الوحى من الله ـ سبحانه وتعالى ـ كافيًا لحرمان الجماعة المسلمة يومها من حق الشورى، وبخاصة على ضوء النتائج المريرة التى صاحبتها فى ظل الملابسات الخطيرة لنشأة الأمة المسلمة.

ولكن وجود محمد رسول الله ﷺ ومعه الوحى الإلهى، ووقوع تلك الأحداث، ووجود تلك الملابسات لم يُلْغِ هذا الحق؛ لأن الله ـ سبحانه ـ يعلم أنه لابد من مزاولته فى أخطر الشئون، ومهما تكن النتائج، ومهما تكن الخسائر، ومهما يكن انقسام الصف، ومهما تكن التضحيات المريرة، ومهما تكن الأخطار المحيطة؛ لأن هذه كلها جزئيات لاتقوم أمام إنشاء الأمة الراشدة، المدربة بالفعل على الحياة، المدركة لتبعات الرأى والعمل، والواعية لنتائج الرأى والعمل[2].

* * *

وفى مقام طرح هذا السؤال وإبراز الأثر السياسى التربوى للشورى تثور مسألة مهمة جداً عند المتقدمين والمتأخرين، وهى: **مدى مشروعية التزام الحاكم**

(١) فى ظلال القرآن، المجلد الرابع ٥٠٨.

(٢) فى ظلال القرآن: المجلد الأول ٥٠٢.

أو السلطة التنفيذية «بالرأى الآخر» وبتعبير أدق: هل الشورى فى الإسلام واجبة مفروضة؟ أم هى مندوبة مستحبة؟

يرى الدكتور عبد الحميد متولى ـ أحد فقهاء القانون المعاصرين ـ أن الشورى شُرعت فى الإسلام على سبيل الندب والاستحباب لا سبيل الفرض والإلزام. وهو يستدل على رأيه هذا بالأدلة الآتية:

١- ليس فى القرآن والسنة نص يحتم على الحاكم الأخذ بالرأى الذى يشير به أهل الشورى. فالآية الكريمة التى يأمر فيها الله رسوله بالالتجاء إلى الشورى، وهى ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ يعقبها قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ﴾[1]. ومن هذه الآية يتبين أن على الرسول أن يمضى ـ بعد المشورة ـ فى تنفيذ ذلك الرأى الذى «عزم عليه»، لا ذلك الذى أشير عليه به. وبعبارة أخرى أن الرسول غير مُلْزَم باتباع رأى أهل الشورى إذا هو لم يقتنع به.

٢- ما يروى عن الرسول ﷺ من قوله لأبى بكر وعمر: «**لو اجتمعتما فى مشورة ما خالفتكما**». ويفهم من هذا الحديث أنه يأخذ برأيهما، ولو خالفتهما فى الرأى أغلبية الصحابة، أى أنه لا يلزم برأى هذه الأغلبية.

٣- والتاريخ الإسلامى ينقل لنا أن الرسول ﷺ لم يأخذ برأى أصحابه فى حادثة أسرى موقعة بدر، وإنما أخذ برأيه الذى كان يشاركه فيه أبو بكر. وأبو بكر ـ رضى الله عنه ـ خالف أغلب المسلمين بإنفاذ الجيوش لقتال أهل الردة. كما خالفهم بإنفاذ بَعْث أسامة، وإصراره على أن يكون أسامة على رأس الجيش[2].

* * *

(١) سورة آل عمران: ١٥٩.

(٢) انظر د. عبد الحميد متولى: مبدأ الشورى فى الإسلام، ص ١٤ - ١٦.

والواقع أن ما استدل به الدكتور متولى على مندوبية الشورى واستحبابها وعدم وجوبها أدلة واهية لاتصمد أمام النظر الفاحص:

١- ففى مكة نزلت سورة طويلة هى سورة «الشورى»[1]، وهى السورة الثانية والستون فى الترتيب النزولى بمكة، وذلك قبل هجرة النبى ﷺ إلى المدينة بعدة سنوات، أى: قبل أن يؤسس الدولة الإسلامية فى المدينة. فتسمية السورة باسم «الشورى» إنما هى لفتة باكرة إلى قيمة الشورى وأهميتها، لا فى تنظيم الدولة فحسب، ولكن فى كل جوانب الحياة ومناحيها.

وهناك إيحاء أقوى من هذه التسمية بضرورة الشورى فى المجتمع نراه فى وصف السورة للمؤمنين بقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ ۝٣٧ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣٨ وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ ﴾[2].

فمن ملامح المؤمنين أنهم يشاور بعضهم بعضًا، ولا ينفرد واحد منهم بالرأى، ويستبد به دون غيره. ونلاحظ فى هذا الملمح أمرين:

الأول: أنه جاء فى سياق أمور مفروضة واجبة على المسلم، وأهمها إقامة الصلاة، والإنفاق فى سبيل الله، وليس فى الآيات الثلاث ما سيق على سبيل الندب والاستحباب.

والثانى: أن تقرير الوصف بالجملة الاسمية ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ يوحى بقيام الصفة بهم على سبيل الملازمة والثبوت.

٢- والمعروف فى قاعدة «الأمر» أنه يأتى «للوجوب» ولا يتعدى من الوجوب إلى الندب أو الاستحسان إلا لمسوغ قوى. وقوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي

---

(١) وهى من ٥٣ آية، ليس منها مدنى إلا أربع آيات، هى: ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥، ٢٧.

(٢) الشورى: ٣٧-٣٩.

﴿ٱلۡأَمۡرِ﴾ إنما هو للوجوب، وليس هناك مسوغ يخرج الأمر إلى غير الوجوب.

كما أنه «أمر عام» ـ وإن ارتبط بما حدث يوم أُحُد ـ فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

وهو أمر مُوَجَّه إلى النبى ﷺ ولكل من يضطلع بأية مسئولية فى شأن من شئون المسلمين، إذ ليس هناك دليل على خصوصية النبى ـ عليه السلام ـ بهذا الأمر.

٣- ويميل الدكتور متولى إلى ما ذهب إليه بعض المفسرين المتقدمين من أن قوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِ﴾ يعنى أن المشورة غير ملزمة، فإذا شاورتهم فنفِّذْ بعد المشورة الرأى الذى عزمت عليه لا ذلك الذى أشاروا به.

وهذا ما لا نقره عليه، ولا نقر من ذهب إليه من المتقدمين أو المتأخرين، وذلك لعدة أسباب واعتبارات، أهمها:

(أ) أن هذا التفسير يؤدى بنا إلى القول: إن الشورى فى الإسلام ـ وفى عهد النبى عليه السلام بخاصة ـ كانت شكلية ظاهرية، ولم تكن مشورة حقيقية يقصد من ورائها الوصول إلى الرأى الأصلح.

(ب) والتفسير الصحيح ـ من وجهة نظرنا ـ هو ذلك الذى لا يفصل بين «العزم» و «الشورى»، بل يجعل «العزم» هو بداية المرحلة «التنفيذية» للشورى. أى: إذا شاورتهم فى الأمر، وعزمت عليه، فتوكل على الله فى تنفيذه. وقد بين النبى ـ عليه السلام ـ المقصود بالعزم ـ فيما يرويه على بن أبى طالب ـ بأنه **«مشاورة أهل الرأى واتباعهم»**(1). وواضح أن «الاتباع» يعنى العمل والتنفيذ.

---

(1) انظر: مختصر ابن كثير ١/ ٣٣٢.

(ج) وقد يؤيد ماذهبنا إليه أن هناك قراءة أخرى بضم التاء فى (عزمتُ)، فيكون الفعل مسندًا إلى الله - سبحانه وتعالى - ويكون المعنى: فإذا عزمتُ لك يا محمد على شيء، وأرشدتُك إليه فتوكل على الله، ولا تشاور بعد ذلك أحدًا[1]. وهذا لايدل على نفى الشورى أو الحكم بعدم أهميتها، بل يدل على أنها تنتج أثرها، ولا يأخذ النبى - عليه السلام - نفسه بها إذا عُزِم له، أى: أوحى إليه ووجهه الله إلى ما هو أرشد وأحسن.

ويكاد هذا الرأى يتفق مع ما أورده ابن إسحاق بقوله: «**فإذا عزمتَ**» (بفتح التاء) على أمر جاءك منى، وأمر من دينك فى جهاد عدوك لا يصلحك ولا يصلحهم إلا ذلك، فامضِ على ما أمرت به، على خلاف من خالفك وموافقة من وافقك[2].

ومن المتفق عليه بين القائلين بمندوبية الشورى والقائلين بوجوبها ولزومها أن الشورى لا تكون فى الأمور التى نزل فيها وحى. وأن نزول الوحى فى مسألة معينة يجُبُّ ما تم ويتم بشأنها من مشاورات.

٤- وهناك عشرات من الأحاديث النبوية الصحيحة تدعو إلى الأخذ بالشورى، عرضنا بعضها فى صفحات سابقات[3]. وكان مسلك النبى ﷺ - أى السُّنَّة العملية - هى أقوى الأدلة على وجوب الشورى كما سنرى فى الفصل الأول من القسم الثانى من هذا البحث.

٥- وقول النبى ﷺ لأبى بكر وعمر: «**لو اجتمعتما فى مشورة ما خالفتكما**» هو تأكيد لقيمة الشورى، كما أنه شاهد بحصافة الصحابيين ورجاحة تفكيرهما. ولا يفهم منه أبدًا ما فهمه الدكتور متولى من أنه يعنى الأخذ برأيهما، ولو خالفتهما أغلبية الصحابة.

---

(١) انظر: الكشاف ١/ ٤٧٥، والقرطبى ٢/ ١٤٩٤.

(٢) السيرة النبوية لابن هشام ٢/ ١١٧.

(٣) انظر مزيدًا من هذه الأحاديث فى كتاب د. الأنصارى: الشورى وأثرها فى الديمقراطية ٦٥-٧٠.

٦- والنبى ـ عليه السلام ـ كثيرًا ما كان يأخذ برأى أصحابه ولو خالف رأيه، وذلك يظهر فى كثير من أهم المسائل وأخطر الأمور، كما حدث يوم أُحُد، إذ أخذ برأى من أشار بالخروج، مع أنه كان يرى البقاء فى المدينة وقتال المشركين داخلها.

٧- والقول بأن النبى ﷺ أعرضَ عن رأى الأغلبية فى أَسْرَى بدر، وأخذ برأيه الذى كان يشاركه فيه أبو بكر غير صحيح بهذا الإطلاق، فقد جاء فى هذه المسألة عدة روايات تكاد تنحصر فيما يأتى[1]:

(أ) سأل النبى ﷺ المسلمين: ما تقولون فى هؤلاء الأسرى؟ فقال أبو بكر: يارسول الله: قومك وأهلك استَبْقهم، واستَأنِ بهم لعل الله أن يتوب عليهم. وقال عمر: يارسول الله: كَذَّبُوكَ وأخرجوك، قدّمهم فاضْرِبْ أعناقهم. وقال عبد الله بن رواحة: يارسول الله انظر واديًا كثير الحطب فأدخلهم فيه ثم أضرمه عليهم نارًا...

(ب) شاور النبى ﷺ المسلمين قائلا: اختاروا أن تأخذوا منهم الفداء فتقووا به على عدوكم أو تقتلوهم، قالوا: بل نأخذ الفدية منهم.

(ج) استشار النبى بشأنهم ثلاثة، هم: أبو بكر، وعمر، وعلى، فكان رأى أبى بكر أخذ الفداء، وكان رأى عمر قتل الأسرى. أمَّا على فلم يُبْدِ فى هذه المسألة رأيًا.

ومن مجموع هذه الروايات يتضح لنا أن الرأى فى مسألة الأسرى لم يخرج عن هذين الحكمين: إمَّا قتلهم وإما أخذ الفداء، وكان لكل رأى سنده من اعتبار مصلحة الدولة كما جاء فى تفصيل هذه الروايات، ولم يكن وراء أى من الرأيين دافع شخصى أو مصلحة ذاتية، بل إن عمر بن الخطاب فى رواية شبيهة بالرواية الأولى ـ حرصًا منه على إثبات أن الدين فوق القرابة ـ بعد أن اقترح

---

(١) اقرأ تفاصيل هذه الروايات، وما دار فيها من حوار فى تفسير الطبرى «جامع البيان فى تفسير القرآن» الجزء العاشر ـ المجلد السادس ٣٠ـ٣٣.

قَتْلَ الأسرى طلب من رسول الله ﷺ أن يكون قتل الأسرى بيد أقربائهم المسلمين: فيمكِّن عليـًّا من عقيل فيضرب عنقه، ويمكِّن حمزة من العباس فيضرب عنقه، ويمكّن عمر من أحد أنسبائه فيضرب عنقه[1].

كما يتضح من هذه الروايات أيضًا أن النبى ﷺ بدأ بالاستشارة، ولم يُبْدِ رأيه فى المسألة ابتداءً، ممَّا يفتح المجال لمظنة التأثير، كما أن الرأى القائل بقتل الأسرى لم يكن هو الرأى الغالب، بل إن الرواية الثانية تنص على أن الرأى الغالب كان أخذ الفدية لتتقوى بها الدولة الناشئة. والمسألة لم يكن قد نزل فيها وحى بعد، فمن حق النبى إذن أن يختار أيـًّا من الرأيين، وميله مع الرأى القائل بأخذ الفداء لم يكن ميلاً مع رأى مرجوح أو مضعوف فى حينه، بل ربما كان هو الرأى الأرجح آنذَاك، أو على الأقل متقاربًا مع الرأى الآخر فى القوة.

أما نزول آية الأنفال مُرَجِّحَةً ـ بل مصححة ـ الرأى الثانى فدرس شامخ للأجيال وللساسة على مدار الزمن بضرورة تقدير «الرأى الآخر» أو «المعارضة»، وتقييم الآراء لذاتها، بغض النظر عن مكانة أصحابها.

نعم هى لفتة علوية لتعليم الأمة الإسلامية أن الرأى الآخر يجب أن يكون له مكانته واعتباره، حتى لو كان صادرًا ممن هو أقل شأنًا، وحتى لو كان مخالفًا لرأى النبى ﷺ ما دام الأمر لم ينزل به وحى، وإنما المجال هنا ـ كما يقول الدكتور محمد عمارة ـ مجال الرأى والسياسة، وهو مما يجوز ـ بل تجب ـ فيه المعارضة إذا قامت مقتضياتها، وليس بقادح الخلاف والاختلاف والخطأ ـ فى هذا المجال ـ بالعقائد الدينية للأطراف المختلفين[2].

* * *

ويستدل الدكتور عبد الحميد متولى على ما ذهب إليه من «مندوبية» الشورى

(١) تفسير الطبرى ـ السابق ٣١.

(٢) الإسلام وحقوق الإنسان، ص ١٠٣.

وعدم إلزامها فى الشريعة الإسلامية بمسلك أبى بكر ومخالفته غالبية المسلمين بإصراره على محاربة المرتدين، وإنفاذ بعث أسامة بن زيد.

وحتى لا نقع فى تكرار - لا لزوم له - سيكون ردنا على ما استدل به فى حديثنا عن «المعارضة فى عهد أبى بكر» - رضى الله عنه - ولكن هذا الإرجاء لا يجعلنا نغفل عن حقيقة تاريخية ثابتة، وهى أن أبا بكر كان كثير الاستشارة لأصحابه فى القضايا المختلفة، فيروى أنه كان إذا ورد عليه الخصوم نظر فى كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضى بينهم قَضَى به، وإن لم يكن فى الكتاب، وعَلِمَ من رسول الله ﷺ فى ذلك الأمر سُنَّةً قَضَى بها، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين، وقال: أتانى كذا وكذا، فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قَضَى فى ذلك بقضاء؟ فربما اجتمع عليه النفر كلهم يذكر فيه عن رسول الله قضاء.. فإن أعياه أن يجد فيه سُنَّة من رسول الله ﷺ جمع رءوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإن أجمع رأيهم على شئ قضى به.

وكان عمر بن الخطاب يستشير الصحابة مع فقهه، حتى كان إذا رُفعت إليه حادثة قال: ادعوا لى عليـًّـا، وادعوا لى زيدًا... فكان يستشيرهما، ثم يفصل بما اتفقا عليه[1].

وحتى لو افترضنا أن الشورى كانت مندوبة أيام رسول الله ﷺ ولم يرتفع حكمها إلى درجة الوجوب، نقد كان النبى ﷺ معصومًا ومؤيدًا بالوحى، وكان الوحى يقفه على وجه الخطأ والصواب، كما حدث فى مسألة أسرى بدر.

كما كان عهد الخلافة الراشدة فى نقائه وصلاحه امتدادًا لعهد النبوة، لقُربه منه، ولتأثر الخلفاء الراشدين بشخصية الرسول ﷺ وقرب عهدهم بالوحى.

فلو كانت الشورى «مندوبة» فى هذا الهزيع المتقدم من تاريخ الإسلام لوجب أن تكون واجبًا ملزمًا فى عصرنا الحاضر أخذًا بالأصلح للحاكم والأمة. ويمكن اعتبار وجوب الشورى هنا من قبيل «المصالح الضرورية، وهى ما تتوقف

---

(١) أحمد أمين: فجر الإسلام ٢٣٩، ٢٤٠.

عليه حياة الناس الدينية والدنيوية، بحيث لو فقد لاختلت الحياة فى الدنيا.. وتنحصر هذه المصالح فى المحافظة على خمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال»[1].

وفى هذا السياق نعرض ما نقل عن الشيخ محمد متولى الشعراوى من أن الحاكم له ألاَّ يلتزم برأى أهل الشورى، احترامًا لتوليته التى تمت عن طريق البيعة؛ لأنه «لو ألزم برأى الآخرين لكان معنى ذلك التراجع فى حيثيات حكم البيعة، ولهذا يجب على مَنْ يبايع أن يقرر أن مَنْ يبايعه له الحق فى اختيار ما يراه من آراء، فعلى مَنْ يُبايع أن يقدر كل ذلك حتى لا يبايع إلاَّ من يثق بأمانة حكمه، وانعدام هواه، وصحوة إيمانه»[2].

وهو رأى لوصح لما ألزم النبى ﷺ نفسه بما أشار به أصحابه مثل نزوله على رأى الحباب بن المنذر فى بدر، وأخذه بما ارتآه السعدان: سعد بن عبادة وسعد بن معاذ فى الخندق، بل لما استشار أصحابه نهائيًّا، فهو النبى الصادق المصدوق الذى لا ينطق عن الهوى.

والبشر لا يثبت على حال واحدة، وقد يكون الإمام وقت البيعة ـ وهو واحد من البشر ـ أمينًا، عديم الهوى، حى الضمير، متيقظ الإيمان، ثم ينسلخ من هذه الصفات بمرور السنين، ومن ثم لا يكون هناك ضمانات لبقاء استقامة الحكم وصلاح الحاكم إلا إلزامه بالشورى.

ومن الواضح أن الأخذ بمثل هذا الرأى ـ رأى الشيخ الشعراوى ـ يفتح الباب للحاكم ليتحول إلى طاغية يستمرئ الحكم المطلق الذى لا يلتزم بضوابط أو قيود.

واليوم نرى أن الدول الشورية هى أكثر الدول استقرارًا وتقدمًا وازدهارًا، بعكس الدول التى تحكمها الأنظمة الدكتاتورية، فهى تعيش ضعيفة البنيان،

---

(١) على حسب الله: أصول التشريع الإسلامى، ص ٨١.

(٢) عن كتاب: الإسلام والديمقراطية، لفهمى هويدى ، ص٢١٢.

منخورة الكيان، معرضة للزلازل والهزاهز والفتن والسقوط، ومن ثم لا يستطيع الحاكم فى وقتنا الحاضر أن يحقق العدل ـ وهو واجب بلا خلاف ـ إلاّ بالشورى، وما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب.

* * *

ويرى «محمد أسد»[1] أنه يكفى بالحكم «بإلزامية الشورى قوله تعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾[2]، فهذا النص القرآنى يجب اعتباره المادة الأساسية الفعالة فى التفكير الإسلامى بصدد مسألة إدارة الدولة، ولعله ليس من العسير علينا أن ندرك أن هذا النص يمتد أثره بحيث يشمل كل صغيرة وكبيرة من دقائق حياتنا السياسية.

إن كلمة (أمر) التى وردت فى الآية تشير إلى كافة الأمور ذات الطابع العام، ومنها بطبيعة الحال الأسلوب الذى تشكل به الحكومة الإسلامية، أى أنها تشير إلى المبدأ الانتخابى الذى تقوم على أساسه سلطة الحكومة، يضاف إلى ذلك أن الآية ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ لا ترسى فقط قاعدة الشورى كأساس لكل مظاهر الحياة السياسية، بل تعتبر الشورى جزءًا لا يتجزأ من أسلوب الحكم نفسه، وعلى ذلك فإن مهمة سنّ القوانين فى الدولة لابد أن تسند إلى مجلس شورى تنتخبه الأمة[3].

ويرى «محمد أسد» أن الالتزام بالشورية (وهى إسلاميًّا ملزمة لامعلمة) توجب الأخذ بنظام الانتخاب؛ لأن لفظ «بينهم» فى الآية المذكورة يشير إلى المجتمع كله، وعلى هذا فإن مجلس الشورى لابد أن يكون ممثلا للمجتمع كله،

---

(١) هو المستشرق «ليوبولد فايس» الذى درس الأديان والمذاهب الدينية والسياسية بتوسع، فاهتدى إلى الإسلام، وأصبح اسمه «محمد أسد»، وله عدد من المؤلفات منها «الطريق إلى مكة».

(٢) الشورى: ٣٨.

(٣) محمد أسد: منهاج الإسلام فى الحكم، ص.٨٨ ، ٨٩.

وهو يقصد بسن القوانين ما يتفق عليه ويصدر فى نطاق مالم ينص عليه شرعًا، وما تركه الشارع للاجتهاد فيه تبعًا لمصلحة الأمة، ومواضعات الزمان والمكان.

برجاله ونسائه على السواء، وصفة التمثيل هذه لا يمكن أن تبرز إلى الوجود إلا عن طريق الانتخاب الحر العام.. وحقوق التصويت والشروط الواجب توافرها فى الناخبين والمرشحين من التفاصيل الشكلية مِمّا لا نص فيه متروكة لتقدير المجتمع، ينظر فيها على ضوء ظروفه ومقتضيات عصره[١].

ويرفض محمد أسد صورة أخرى ـ موجودة أو محتملة ـ لتشكيل مجلس الشورى وهى صورة «التعيين»، أى قيام الأمير أو الإمام باختيار أعضاء المجلس باعتباره مدينًا بمنصبه وسلطاته التى يمارسها بتفويض من الشعب، فهو يمثل إرادة الشعب تمثيلاً صحيحًا.

وهو رأى متهافت؛ لأننا إذا ما سلمنا بأن الوسيلة التى يتم بها تشكيل الهيئة التشريعية هى من أخطر المسائل فى حياة الدول، وأن علينا أن نلتزم بأمر الله تعالى الذى ينص على أن تعالج كافة شئوننا العامة على أساس «الشورى» فلا مفر من التسليم بالنتيجة، وهى أن عملية تأسيس المجلس نفسها يجب أن يتمثل فيها هى الأخرى معنى «الشورى» على أتم ما يكون.

وفى مجتمعاتنا بخاصة لا يمكن تعرف رأى الأمة وتحقيق مبدأ الشورى بغير طريق الانتخاب العام؛ إذ أنها الوسيلة الوحيدة التى يمكن أن تظهر عن طريقها مزايا المرشحين، ويترك بعدها للشعب حق الاختيار. أما طريقة الانتخاب فيستوى أن تكون مباشرة أو غير مباشرة، ويستوى أن تقوم على أساس التقسيم الإقليمى أو النسبى، أو غير ذلك مما لم تنص عليه الشريعة، فكل أولئك متروك للأمة تنظمه كيف تشاء[٢].

* * *

وللدكتور توفيق الشاوى اجتهاد جدير بالنظر فى هذا المجال[٣]، فهو يرى

---

(١) انظر محمد أسد: السابق ٨٩، ٩٠.

(٢) انظر محمد أسد: السابق ٩٠، ٩١.

(٣) مجلة «المجتمع» الكويتية: العدد ٨٩٩ ـ السنة ١٩-١٠ من يناير ١٩٨٩م ـ ص ٢٨ إلى ص ٣٠.

أن كثيرًا من الباحثين يخلطون بين «الشورى» و «المشاورة»، فالأولى يجب ألاَّ تُطلق إلا على الحالات التى تكون فيها واجبة وملزمة، أمَّا الحالات التى تكون فيها المشورة اختيارية فإنها مجرد «استشارة»، ويجب أن يستعمل لها هذا الاصطلاح حتى لا تختلط بالشورى الواجبة الملزمة، ويأخذ على كثير من كتب السيرة والتفسير والفقه الخلط بين الشورى ـ من جهة ـ و «الاستشارة» أو «المشاورة» من جهة ثانية.

ويعرف «الشورى» بأنها: «الوسيلة الشرعية التى تصدر بها الجماعة أو الأمة قرارًا جماعيًّا فى شأنٍ من شئونها العامة بحريَّة كاملة، سواء فعلت ذلك بنفسها (وهذه هى الشورى المباشرة) أو من ينوبون عنها (شورى غير مباشرة). . .».

والشورى بهذا المعنى واجبة، أى: لابد من الالتجاء إلى الجماعة نفسها أو نوابها (أهل الشورى) لاتخاذ القرارات العامة المتعلقة بشئون الجماعة الهامة.

ويترتب على وجوب «الشورى» أن تكون القرارات الناتجة عنها مُلْزِمة، ومعنى ذلك أنه يجب على الجميع ـ حكامًا ومحكومين ـ أن يلتزموا بتنفيذها، كُلٌّ فى حدود اختصاصه. فوجوب الشورى معناه أن الشورى واجبة ابتداءً، وقراراتها ملزمة انتهاءً.

فالشورى ـ بهذا المعنى الضيق ـ تعنى إصدار قرار جماعى تختص الجماعة ـ أو من ينوبون عنها ـ وحدها بإصداره.

* * *

أمَّا «**الاستشارة**» فصورتها أن يُطلب من شخص أو جهة ما ـ لخبرة أو اختصاص معين ـ أن يقدم رأيًا لطالب الاستشارة فى موضوع أو مسألة معينة، والرأى هنا غير مُلزِم للمستشير، كما أن تقديم الرأى غير ملزم للمستشار.

فهناك إذن فارقان جوهريان بين «الشورى» و «الاستشارة»: فالأولى تصدر

«قرارًا ملزمًا» أما الثانية فتقدم «رأيا». كما أن «الشورى» لا تصدر إلاّ من جماعة، أما «الاستشارة» فالأصل أنها تُطْلَب من فرد معين - وإن كان يمكن فى بعض الأحيان أن تُطلب من جهة أو هيئة ما - ولكن صدور «الاستشارة» من جماعة لا يعنى أنها أصبحت «شورى».

والذين ينكرون «إلزامية» الشورى استندوا فى هذا الإنكار إلى حوادث يدعون أن الخلفاء الراشدين لم يلتزموا فيها بالشورى، وكان أولى بهم أن يقولوا إنّ هذه كانت حالات «استشارة» فقط؛ لأن الموضوع الذى قُدمت لهم فيه المشورة كان من اختصاص ولىِّ الأمر، ولم يكن من اختصاص الجماعة، ولكن كان عليهم أيضًا أن يؤكدوا أن هناك موضوعات محددة لا يختص أحد بإصدار القرار فيها سوى الجماعة، ولا يمكن أن تتخذ فيها الجماعة قرارًا إلا بالشورى (التى تؤدى إلى قرار إجماعى أو بأغلبية)، ولا يمكن صدور قرار شرعى بدون هذه الشورى. ومعنى ذلك أن الشورى واجبة، وأن القرار الناتج عنها ملزم دائمًا للجميع، (سواء صدر بالإجماع أو بالأغلبية).

ومن هذه الحالات الشورية الملزمة (وكلها صور تاريخية فعلية كان لها مكانها فى الخلافة الراشدة):

١- اختيار الخليفة أو ولَىِّ الأمر.

٢- حق أهل الحل والعقد عند تولية الخليفة أو ولى الأمر فى تقييد سلطته بقيود لمصلحة الجماعة.

٣- حق أهل الشورى فى أن يشترطوا لأنفسهم حق الإشراف على أعمال ولىِّ الأمر، ومحاسبته عليها.

٤- حق أهل الشورى فى إضافة أى شرط يرونه لازمًا لمصلحة الأمة عند اختيارهم الخليفة، وحقهم فى حجب ترشيحه أو مبايعته إذا رفض شروطهم.

وهذه الشروط تختلف بحسب ظروف تحددها الجماعة أو مَنْ ينوبون عنها، وهم أهل الشورى. ولكنها - على أية حال - ملزمة، وهى تُكوّن ما يسمى الآن بالدستور الذى يُقسم مَنْ يتولى الحكم على الالتزام به، والمحافظة على ما فيه من مبادئ.

ويخلص الدكتور الشاوى بعد ذلك إلى رفض مبدأ القول «بوجوب الشورى بإطلاق» وكذلك مبدأ القول «بإنكار هذا الوجوب بإطلاق»، والأولى - فى نظره - أن يتفق الجميع على أن هناك «شورى واجبة وملزمة فى حالات معينة، وهناك «استشارة» غير واجبة ولا ملزمة فى حالات أخرى.

ويرى أن جهد الباحثين يجب أن يتجه للحوار حول موضوعين:

الأول: ما هى الحالات التى تكون فيها الشورى (بالمعنى الضيق) واجبة ملزمة، والحالات المتروكة للاستشارة الاختيارية، وهى أكثر بلا شك.

الثانى: هو ما إذا كان الحد الفاصل بين هذين النوعين ثابتا بالكتاب والسنة، أم أنه متروك لإرادة الأمة، وهى التى ترسمه بميثاق يصدر بالشورى (وهو ما يسمى فى العصر الحاضر بالدستور)، وبذلك تراعى فيه اختلافات ظروف الزمان والمكان، وتتضح ملامح النظام الدستورى فى الإسلام الذى يضمن حرية الأمة وحقوقها الثابتة فى ممارسة «الشورى» الواجبة الملزمة لجميع أفرادها بمن فيهم من يتولون مسئولية التنفيذ والحكم، مع التوسع فى ممارسة «الاستشارة» الاختيارية التى تندب لها الشريعة، وتجعلها من أسس التضامن والتعاون فى المجتمع.

* * *

وينتهى بنا المطاف بعد عرض الدكتور الشاوى إلى أن الفرق بين رأيه ورأى الذين يقولون «بإلزامية الشورى بإطلاق» إنما هو فرق فى الدرجة، وليس فرقًا فى النوع، فقد أخرج من «دائرة الإلزام» حالات «الاستشارة»، ومع ذلك يعترف بحق أنها تستند إلى ميزة كبرى من مزايا شريعتنا، وهى أنها تنبع من

عقيدة دينية تفرض الاستشارة ديانة وخلقًا؛ ليتربى الأفراد على تبادل المشورة، وطلب النصيحة والاستماع لآراء الخبراء والمجربين والموثوق بهم من أهل الرأى، فهذه الاستشارة أو «شورى الرأى» تمثل قاعدة أخلاقية وإن كانت غير ملزمة من الناحية القانونية أو الدستورية.

وأخيرًا نرى الشورى فى التشريع الإسلامى والتطبيق العملى تسع كل المجالات وكل الشخصيات، حتى يمكن القول بأن هذا المبدأ ـ وهو ما يعبر عنه الفكر الإدارى المعاصر بالسلطة الاستشارية ـ من المبادئ التى استقرت فى الفقه الإسلامى بشكل اتفاقى بين فقهاء الإسلام. وهذا المبدأ ليس مخصوصًا به الحاكم أو رئيس الدولة، وإنما هو مبدأ يتميز بالشمولية، ومقصود به أى قائد إدارى فى إدارة وتصريف شئون منظمته. كما يستفاد ذلك من التوجيه العام، وعدم التخصيص فى النصوص المستدل بها عليه[1].

* * *

قاعدة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وقاعدة الشورى تمثلان ـ كما رأينا ـ الركيزتين الراسختين اللتين يعتمد عليهما المسلم، ومنهما ينطلق إلى ممارسة حقه فى المعارضة، وهو حق وواجب فى الوقت نفسه. ولكن المسلم ما كان ليستطيع أن يمارس هذا الحق الواجب ما لم يكن هناك حصانات تحميه، وضمانات تقيه الأذى فى نفسه ودينه وعرضه وماله، حتى يستشعر الأمان والطمأنينة وهو «يعارض»، وتحقيقًا لهذا المعنى شرع الإسلام ضمانتين عُظْمَيَيْنِ تمثلان قيمتين من أَجَلِّ القيم الإنسانية، وهما: الحرية، والعدل. كما سنرى فى الفصل التالى.

* * *

(١) محمد محمد جاهين: التنظيمات الإدارية فى الإسلام، ص ٧٨.

الفصل الثالث

ضمانتان

١ – الحرية

٢ – العدل

«الحـــرية»

جاء الإسلام ليرفع من كرامة الإنسان - من حيث هو إنسان - فكرمه بالعقل، وكفل له الرزق والطيبات، وحقق له أفضلية على كثير من المخلوقات. يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[1].

ووضع الإسلام الأسس التى تكفل التخلص من نظام الرق، وأبطل استعباد الإنسان لأخيه الإنسان، فلا عبودية إلا لله الفرد الصمد: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ﴾[2]. وأعلن أن الناس سواسية لا يتفاضلون إلا بالتقوى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ ...﴾[3].. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾[4]. وفي كل أولئك تقرير لوحدة الأصل، مما يقتضى عدم التمايز بالجنس أو الطبقة[5].

والذين يعيرون الإسلام ظلمًا وعدوانًا بأنه شرع أو أقر الرّقّ أعجزهم العثور على آية واحدة أو حديث واحد يدعو إلى الرق، ونسوا أنه عند ظهور الإسلام كان الرق هو القاعدة الركينة التى يعتمد عليها النظام الاقتصادى العالمى اعتمادًا يكاد يكون كليًّا، «فنرى أرسطوطاليس - كغيره من الإغريق - يؤيد الاسترقاق

(١) الإسراء: ٧٠.

(٢) المؤمنون: ٥٢.

(٣) الحجرات: ١٣.

(٤) النساء: ١.

(٥) انظر د. عبد الحكيم العيلى: الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسى فى الإسلام، ص ١٦٣.

ويحبذه، ليس الناس لديه سواسية فى الحقوق والواجبات، بل هم متمايزون، وينبغى فى نظره أن يكون فى البلد أحرار وعبيد، وهؤلاء العبيد غير جديرين بالمساهمة فى إدارة الحكم، وفى انتخاب من يلى الأمر؛ لأنهم بطبيعتهم كالحيوانات: مهمتهم خدمة الأحرار، يزرعون ويحصدون، ويعملون لمن يملكونهم، وليس لهم أى حق من حقوق المواطنين»[1].

فلو أن الإسلام حَرَّمَ الرقَّ طفرة بقرار سريع حاسم ـ وهو الدين العالمى الخالد التى جعل التدرج أهم صفاته التشريعية ـ لاهتز كيان الاقتصاد العالمى، بل لانهار بناؤه. «فجملة التعاليم التى بين أيدينا من الكتاب والسنة تشهد بأن الإسلام عند ظهوره وجَدَ منابعَ الرق كثيرة، ومصارفَهُ قليلة أو معدومة، فَكَثَّرَ المصارف، ونظمها ووسعها، وردم المنابع، أو وضع لها من الوصايا ما يجعلها تجف من تلقاء نفسها»[2].

والذين ينظرون فى آيات القرآن الكريم لابد أن يلفت بصيرتهم أن المصطلح القرآنى الذى تناول الرقيق هو مصطلح (الرقبة) وليس (العبد) وأن هذا المصطلح مقترن دائمًا فى القرآن بالتحرير:

﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَـٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾[3].

﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ ۖ

(١) محمد على علوبة: الإسلام والديمقراطية، ص ١٢.

(٢) محمد الغزالى: الإسلام والاستبداد السياسى.، ص١٢٤.

(٣) النساء: ٩٢.

﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ...﴾[1].

﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾[2].

﴿... وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ﴿١٠﴾ فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ ﴿١١﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ ﴿١٢﴾ فَكُّ رَقَبَةٍ﴾[3].

وبالإضافة إلى إلغاء أغلب روافد «نهر الرقيق» وتوسيع مصابّه شرع الإسلام للأرقّاء حقوقًا، ورفع عن كاهلهم التكليف بما لا يطيقون، حتى لقد أوشك أن يساويهم بسادتهم كل المساواة، الأمر الذى جعل تحرير رقبة مسلمة لا يمثل خسارة مادية ذات بال، فالرسول ﷺ يقول: «**للمملوك طعامه وكسوته، ولا تكلفوه من العمل مالا يطيق**». بل لقد ذهب إلى حدِّ التشريع لإلغاء كلمة «عبد» و «أمة» من مصطلحات الحياة الاجتماعية، فقال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**لا يَقُلْ أَحَدُكُم: عبدِى وأَمَتى، وليقل: فتاىَ وفتاتى**».

وكذلك جعل الإسلام من المكاتبة ـ أى شراء الرقيق لحريته شراءً منجمًا ميسورًا يعينه عليه مالكه ـ ومن زواج المالك بفتاته ـ أى أمته ـ إذا هى أنجبت منه وصارت أم ولد، جعل من ذلك وغيره مَصَابًّ جديدة لتحرير الأرقاء[4].

ولنوازن هذا بما ذهب إليه أرسطو إذ يقول: إن من الخير للعبد نفسه أن يبقى رقيقًا حيث وضعه الله، أو وضعته الطبيعة؛ ليخدم الوطن كما يخدمه الحيوان الأعجم سواء بسواء[5].

---

(١) المائدة: ٨٩.

(٢) المجادلة: ٣.

(٣) البلد: ١٠-١٣.

(٤) انظر د. عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان، ص ٢٠،٢١.

(٥) محمد علوبة: مرجع سابق، ص٢٠،٢١.

فالإسلام إذن ـ من منطلق «تكريم بنى آدم» ـ عمل على تحرير الإنسان من الرق، ليس هذا فحسب، بل كان أول نظام يمنح الإنسان ـ بصرف النظر عن جنسه ولونه ومعتقده ـ ما يمكن أن نسميه «الحرية الشاملة»، ولا يعنى هذا الحرية المنطلقة المتسيبة بلا ضوابط ولا قيود، فتلك هى الفوضوية بعينها.. الفوضوية التى تقود الفرد إلى الضياع وفساد الدين، وتؤدى بالمجتمع إلى الخراب والانهيار. ولكن المقصود بالحرية الشاملة تلك التى تتناول كل جوانب الحياة، وتمكن الإنسان من العيش والمعايشة بإرادته دون أن يكون مقهورًا أو مظلومًا، أو واقعًا تحت ضغط غير مشروع، أو هى ـ كما عرفها أحد المفكرين المحدثين ـ: «الانطلاق المشروع فى الرأى والاعتقاد، وفى القول وفى الفعل، وفى الاتصال بالغير»[1].

وقد كفل الإسلام للإنسان حرية التفكير، وحرر العقل الإنسانى من الأوهام والخرافات، والوقوع فى أسر التقليد الأعمى. ومن حق الإنسان أن يتمتع بهذا النوع من الحرية؛ فقد خلقه الله من مادة «الطين»، ونفخ فيه من «روحه»، وكَرَّمَهُ «بالعقل» الذى وَعَى حقيقة الأشياء اسمًا ومُسَمًّى. والعقل هو الذى كفل له أن يكون خليفة الله فى أرضه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَـٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَـٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾[2].

(١) د. محمد البهى: الإسلام والفلسفات المعاصرة ، ص ٥٦.

(٢) البقرة: ٣٠-٣٣.

ولقد كرَّم الله الإنسان بالحواس ـ لا لذاتها ـ ولكن بقدر ما توصل صاحبها إلى طريق الفهم والاهتداء، والتقوى والإصلاح:

﴿ أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ۝٨ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ۝٩ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ﴾[1].

وإذا لم تستطع الحواس أن ترتفع بالحقيقة الإنسانية فى نفس الإنسان، وتكونَ وسائل لتحصيل العلم والوصول إلى اليقين والهدى، والتحرر من ربقة الظلام، فوجودها كعدمها سواء، بل إن الإنسان فى هذه الحالة يكون أحط مكانة من البهائم؛ لأن البهائم تستخدم حواسها بأقصى طاقاتها حفاظًا على بقائها، أما هو فقد عطل حواسه التى أنعم الله بها عليه لاستعمالها كصاحب رسالة كرمه الله باستخلافه عنه فى الأرض. وما قيمة العقل إذا ما عطلت طاقته عن الخير؟ وما قيمة العين إذا لم تبصر طريق الهدى؟ وما قيمة الأذن إذا لم تُصْغ لصوت الحق واليقين؟

﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ﴾[2].

والقرآن الكريم لا يذكر العقل إلا فى مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه، ولا تأتى الإشارة إليه عارضة ولا مقتضبة فى سياق الآية، بل هى تأتى فى كل موضع من مواضعها مؤكدة حازمة باللفظ والدلالة، وتكرر فى كل معرض من معارض الأمر والنهى التى يحث فيها المؤمن على تحكيم عقله، أو يلام فيها المنكر على إهمال عقله وقبول الحجر عليه[3].

وبهذا المفهوم الشامل للعقل، وتحريرًا له من الجمود والتوقف والتخلف عن

(١) البلد: ٨-١٠.

(٢) الأعراف: ١٧٩.

(٣) العقاد: التفكير فريضة إسلامية، ص ٥.

التفاعل الحى مع مايرى من مظاهر الكون والحياة، دعا الإسلام إلى النظر والتفكير والتأمل، ونعى على الذين لا يفكرون، ولا يتأملون خلق الله، ولا يعملون عقولهم خلوصًا إلى اليقين: ﴿ وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ۝٢٠ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾[1].

﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِم ۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾[2].

وفى عشرات من الآيات القرآنية، بل مئات منها، تتكرر كلمة «العقل»، وما ارتبط بها من ألفاظ «الفقه»، و «العلم»، و «التفكير»، على النحو الآتى:

(أ) «عقل» ومشتقاتها (عقلوه ـ تعقلون ـ تعقل ... إلخ) ذُكرت ٤٨ مرة.

(ب) «علم» ومشتقاتها (علم ـ يعلم ـ يعلمون... إلخ) ذُكرت ٨٦٦ مرة.

(ج) «فقه» ومشتقاتها (تفقهون ـ تفقه ـ يفقهوا ـ يفقهوه.. إلخ) ذكرت ٢٠ مرة.

(د) «فكر» ومشتقاتها (فكر ـ تتفكروا ـ يتفكرون.. إلخ) ذُكرت ٨٧ مرة.

(هـ) «وعى» ومشتقاتها (تعيها ـ أوعى ـ واعية.. إلخ) ذُكرت ٤ مرات.

ومجموع هذه المواد التى ذكرتها ١٠٤٣ (ثلاث وأربعون وألف) لفظة، وكلها تدور على تقدير القرآن للعقل والنظر والتفكير. وهذه المواد التى عرضنا لها هى المواد المباشرة. وهناك مئات من الألفاظ تدور حول العقل والتفكير بطريقة غير مباشرة لم نعرض لها[3].

* * *

(١) الذاريات: ٢٠ ، ٢١.

(٢) الروم: ٨.

(٣) انظر: جابر قميحة: المدخل إلى القيم الإسلامية، ص ٦٤-٦٧.

والإسلام يقرر للإنسان أن يفكر فيما شاء كما يشاء وهو آمن من التعرض للعقاب على هذا التفكير، ولو فكر فى إتيان أعمال تحرمها الشريعة، والعلة فى ذلك أن الشريعة لا تعاقب الإنسان على أحاديث نفسه، ولا تؤاخذه على ما يفكر فيه من قول أو فعل محرم، وإنما تؤاخذه على ما أتاه من قول أو فعل محرم، وذلك معنى قول الرسول ﷺ: «**إن الله تجاوز لأمتى عَمَّا وسوست أو حَدَّثَتْ به أنفسها، ما لم تعمل به أو تتكلم**»[1].

وقد تدرج القرآن الكريم فى تدريب الناس على التفكر فى مراحل متعاقبة:

فالطريق الأول: إعمال الفكر بالنسبة للمحسوسات والمرئيات[2].

والطريق الثانى: يخاطب فيه القرآن الناس لإقناعهم عن طريق الأسباب والمسببات[3].

والطريق الثالث: وهو طريق الاتجاه الرفيع بعد أن يكون العقل قد تدرج فى التفكير حتى وصل إلى هذه المرتبة. وفى ذلك يقول تعالى: ﴿ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾[4].

كما أن هناك طرائق أخرى للفكر تجمعها جميعًا آية واحدة هى قوله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾[5].

* * *

هذه هى حرية الفكر والتفكير فى الإسلام، ربطها الله - سبحانه وتعالى - بوجود الإنسان ذاته، ودعاه القرآن إلى استعمال حقه فى التفكير والتأمل

---

(١) عبد القادر عودة: التشريع الجنائى الإسلامى ١/ ٣١.

(٢) ارجع إلى سورة الغاشية: الآية ١٧ وما بعدها. وسورة (ق) الآية ٦ وما بعدها.

(٣) راجع سورة النحل: الآية ١٠ وما بعدها.

(٤) الذاريات: ٢١.

(٥) فصلت: ٥٣. وانظر د. العيلى: الحريات العامة، ص ٤٣٥،٤٣٦.

مستخدمًا طاقاته العقلية دون أن يعطلها بالتقليد الأعمى، أو يهدرها فيما لا ينفع ولا يفيد.

وكذلك كفل الإسلام للإنسان **حرية الاعتقاد**. وكان من فواعد الإسلام الراسخة قاعدة «**لا إكراه في الدين**»، و «**لكم دينكم ولِيَ دين**»، أما الرسول - عليه السلام - فما عليه إلاَّ البلاَغ[1]. وسبيل هذا البلاَغ هو الحكمة والموعظة الحسنة[2].

﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾[3].

بل إن الإسلام ليأمر النبى - عليه السلام - وكل مسلم ألاَّ يغلق بابه فى وجه مشرك استجارَ به، بل عليه أن يُجيره ويحميه ولا يتخلى عنه إلى أن يبلغ بَرَّ الطمأنينة والأمان.

﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ﴾[4].

* * *

وقد كانت عهود النبى ﷺ وخلفائه للذميين دليلاً قاطعًا على كفالة الحرية الشاملة لهم، وخصوصًا حرية الاعتقاد، كما نرى فى عهد النبى ﷺ لنصارى نجران[5] ذلك العهد الذى أكده ووثقه خلفاؤه الأربعة، فنرى فى عهد أبى بكر لهم ينص العهد على أنه «أجارهم بجوار الله وذمة محمد النبى ﷺ على

(١) انظر سورة النور: ٥٤.

(٢) انظر سورة النحل: ١٢٥.

(٣) يونس: ٩٩.

(٤) التوبة: ٦.

(٥) كان ذلك فى العام العاشر للهجرة. انظر نص العهد فى تاريخ الطبرى ١٢٨/١، والخراج لأبى يوسف، ص ١٥٧. وفى الخراج كذلك نص عهد عمر لهم، ص ١٦١، ونص عهد عثمان، ص ١٦٢.

أنفسهم وأرضهم وثُلَّتهم - أى جماعتهم - وأموالهم وحاشيتهم، وعبادتهم وغائبهم، وشاهدهم، وأساقفتهم ورهبانهم وبيعهم. . »[1].

وحينما فتح المسلمون إيلياء (القدس) كتب عمر - رضى الله عنه - كتابًا سنة ١٥ هـ نص فيه على أنه: «. . . أعطاهم أمانًا لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم. . وسقيمها وبريئها، وسائر ملتها، وأنه لا تُسكن كنائسهم ولا تهدم، ولا ينتقض منها، ولا من حيزها، ولا من صليبهم، ولا من شئ من أموالهم، ولا يُكْرَهُون على دينهم، ولا يُضَارُّ أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود. . . »[2].

وعقد الأمان أو عقد الذمة يوجب على المسلمين حماية الذميين من العدوان الخارجى، ومن الظلم الداخلى، وحماية أموالهم، وتأمينهم عند العجز والشيخوخة والفقر، وكفالة حرية التدين والاعتقاد والعمل والكسب[3].

يقول ابن حزم فى كتابه «مراتب الإجماع»: من كان فى الذمة وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه، وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح، ونموت دون ذلك صونًا لمن هو فى ذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ[4].

ومن المواقف التطبيقية لهذا المبدأ الإسلامى موقف شيخ الإسلام «ابن تيمية» حينما تغلب التتار على الشام، وذهب الشيخ ليكلم «قطلو شاه» فى إطلاق الأسرى، فسمح القائد التترى للشيخ بإطلاق أسرى المسلمين، وأبى أن يسمح له بإطلاق أسرى أهل الذمة، فما كان من شيخ الإسلام إلا أن قال: «لا نرضى إلا بافتكاك جميع الأسارى من اليهود والنصارى؛ فهم أهل ذمتنا، ولا

(١) الخراج لأبى يوسف ، ص١٦٠.

(٢) تاريخ الطبرى ٣/ ٦٠٩.

(٣) انظر فى تفصيل ذلك: د. يوسف القرضاوى: غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى، ص ٩-٢٥.

(٤) عن كتاب القرضاوى السابق، ص ١٠.

ندع أسيرًا لا من أهل الذمة، ولا من أهل الملة». فلما رأى إصراره وتشدده أطلقهم له[1].

فاختلاف العقيدة لم يمنع المسلمين من رعايتهم للذميين والوفاء بعهودهم معهم، وحمايتهم مما يحمون منه أنفسهم، حتى عاش الذميون يتمتعون بالعدل والحرية، شأنهم شأن المسلمين، بل كان لبعضهم فى بعض العهود مراكز ومناصب ونفوذ وثروات تفوق ما كان عليه كثير من المسلمين، مما لا يتسع المقام لشرحه، وضرب الأمثلة له.

* * *

ولكن قد يتلجلج فى الخاطر تساؤل مؤداه: إذا كان الإسلام يدعو إلى حرية الاعتقاد، ويحيطها بكل هذه الضمانات، فلماذا لا يترك للمسلم حرية الارتداد عن دينه، واعتناق دين آخر، بل يعاقبه الإسلام بالقتل، أليس فى هذا نوع من الإكراه للإنسان على البقاء على الإسلام الذى جاء بقاعدة «**لا إكراه فى الدين**»؟؟ ولكن هذا الخاطر أو هذه الشبهة سرعان ما تنمحى إذا وضعنا نصب عيوننا الحقائق الآتية:

١- الإسلام هو أكمل الأديان وأوفاها وأشملها، وأكثرها رعاية لحقوق الإنسان وكرامته، فنكوص المسلم عن الإسلام يعد إهدارًا لعقله وشخصيته بترك الفاضل إلى المفضول.

٢- لم يجبر الإسلام أحدًا على اعتناقه، إنما كان أساس دعوته إلى الناس يتمثل فى الحكمة والموعظة الحسنة، وقد نص القرآن ـ كما رأينا ـ على أنه لا إكراه فى الدين. وترك المسلمون النصارى واليهود والمجوس فى بلاد الشام والعراق ومصر على دينهم، ولم يفرضوا الإسلام على أحد منهم.

٣- اعتناق الشخص للإسلام يعنى «التزامًا جادًّا» بقواعد هذا الدين ما دام قد

(١) السابق: نفس الصفحة.

اختاره بمحض إرادته. وتعتبر الرِّدَّة فى هذا الحال «خيانة عظمى» و «إخلالاً خسيسًا» بهذا الالتزام.

٤- والإسلام ليس بدعًا فى هذا، فالمسيحية هى الأخرى تهدر دم المرتد عنها، وكذلك تفعل الأديان الأخرى.

٥- والإسلام لا يقتل المرتد حال ارتداده، وإنما يعطيه أمدًا يحاسب فيه نفسه، ويُسْتَتَاب فيه، فإن لم يتب ويثب إلى صوابه قُتِل[١].

* * *

ولا قيمة لحرية الفكر وحرية الاعتقاد والتدين ما لم يكن هناك حرية التعبير، فالفكر والاعتقاد من الأمور الخفية، والتعبير عنهما هو المظهر العملى التطبيقى للحرية فى لونيها السابقين.

وقد رفع الإسلام «الكلمة البانية» مقامًا عَلِيًّا، وسماها «الكلمة الطيبة»، وهى تلك الكلمة الفاعلة الهادية التى تحمل العلم والحق والفضيلة والخير للناس ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾ تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا ۗ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾[٢].

كما ذم القرآن «الكلمة الخبيثة» التى تكُبُّ الناس فى النار على وجوههم. كما يقول الحديث النبوى الشريف، إنها الكلمة التى تؤدى إلى تخريب الفرد وتدمير المجتمع: ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ ٱلْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ ﴾[٣].

---

(١) انظر د. محمد حسين هيكل: الحكومة الإسلامية، ص ١٢١،١٢٢.

وعبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية، ص ٣٤-٣٦.

(٢) إبراهيم: ٢٤،٢٥.

(٣) إبراهيم: ٢٦.

وتنطلق الكلمة الحرة لا يقيدها إلا ضوابط الخُلق والنظام، وهى - فى الواقع - ليست «قيودًا وموانع»، بل هى «معايير وضوابط». والمسلم مُطَالبَ - على سبيل الإلزام - أن يواجه الباطل والمنكر باللسان إن عجز عن المواجهة والتغيير باليد، فإذا ما قادته هذه المجابهة إلى الموت فهو الشهادة، بل أعلى مراتب الشهادة وأكرمها، فيقول النبى - عليه الصلاة والسلام: «**أكرم الشهداء على الله رجلٌ قَامَ إلى والٍ جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله**»[1].

* * *

(١) انظر الغزالى: إحياء علوم الدين ٧/ ١١٩٤.

العـــدل

والعدل من أهم أسس النظام الإسلامى، وهو قاعدة تلزم المسلمين جميعًا، كُلاً فى مجاله، وخصوصًا الحكام. يقول تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ﴾[1].

والعدل فى الإسلام ليس عدلاً سطحيًّا أو شكليًّا، ولكنه عدل سليم وعميق، ولا يسمح لصاحبه أن يحيد قيد أنملة، أو يسمح لعاطفته أن تغلب عليه مدفوعًا بحقد أو نقمة أو غير ذلك. يقول تعالى: ﴿وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ﴾[2].

وقد ذكر ـ سبحانه وتعالى ـ أن العدل هو الشريعة التى قامت عليها رسالة محمد ﷺ وقامت عليها النبوات السابقة، والكتب المنزلة جميعًا، كما نرى فى قوله تعالى: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَأَنزَلۡنَا ٱلۡحَدِيدَ فِيهِ بَأۡسٞ شَدِيدٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾[3].

والعدل فى الإسلام ذو مفهوم شامل لا يقف عند حد، ولا يعجز أمام قوىٍّ لقوته، ولا يُهَوِّن من شأن ضعيف لضعفه، بل القوى فى الإسلام ضعيف إلى أن يُؤخذ الحق منه، والضعيف قوى حتى يؤخذ الحق له[4].

---

(١) النساء: ٥٨.

(٢) المائدة: ٨.

(٣) الحديد: ٢٥. وانظر للإمام محمد أبى زهرة: العلاقات الدولية فى الإسلام، ص ٣٤-٣٦.

(٤) انظر خطبة أبى بكر بعد أن بويع بالخلافة: جابر قميحة: أدب الخلفاء الراشدين، ص٣٥.

وأهم ألوان العدالة نوعان:

العدالة الاجتماعية: وهى التى تقتضى أن يعيش كل واحد فى الجماعة المعيشة الكريمة، غير محروم ولا ممنوع، وأن يمكَّن من استغلال مواهبه بما يفيد شخصه، وبما يفيد الجماعة، ويكثِّر إنتاجها.

وهناك العدالة القانونية: وهى تقتضى أن يطبق القانون على الجميع على سواء، لا فرق بين غنى وفقير، ولا لون ولون، ولا جنس وجنس، ولا دين ودين، بل الجميع أمام القانون سواء، فلا تفاضل بين الناس فى التطبيق القانونى، إنما التفاضل بالقيام بالفضائل الإنسانية.

وقد شدد النبى ﷺ فى تطبيق الأحكام الشرعية، ومنع أن يحابى الحسيب النسيب، ويظلم الضعيف غير النسيب. وقد اشتد على أسامة بن زيد حينما أراد أن يستشفع لامرأة نسيبة شريفة سرقت، وقال قولته الخالدة: «... **إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرقَ الشريفُ تركوه، وإذا سـرق الضعيـف أقاموا عليه الحد، وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعتُ يدها**».

وفى العقوبات نظر الإسلام نظرة أخرى لم يسبق بها نظام، ولم يلحق به إلى الآن نظام، وذلك أنه بالنسبة للعقوبة قرر أن الجريمة تكبر من المجرم الكبير، والعقوبة تناسب الجريمة، فيجب أن تكبر مع كبر المجرم.

ولقد وضح ذلك وضوحًا تامًّـا بالنسبة لعقوبة العبيد وعقوبة الأحرار، فإنه جعل عقوبة العبد بالنسبة للعقوبات التى تقبل القسمة على النصف من عقوبة الحر؛ ولذا إذا زَنَى الحر جُلِدَ مائة جلدة، وإذا زَنَى العبد جُلد خمسين جلدة، وإذا شرب الحر خمرًا جُلد ثمانين جلدة، والعبد يجلد أربعين. وكذلك الأمَة عقوبتها على النصف من عقوبة الحرة. ولقد قال تعالى: ﴿ فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ﴾[1].

(١) النساء: ٢٥.

أما القانون الرومانى فقد كان عكس ذلك تمامًا، فالزِّنَى من العبد يوجب القتل، والزِّنَى من عضو الشيوخ يوجب غرامة مالية. وإن نظرة صغيرة تبين أن حكم الرومان ظلم لا عدل فيه، وحكم الإسلام هو العدل الحقيقى، وذلك لأن الجريمة فى ذاتها هوان نفسى، والعبد مهين بمقتضى ملكية رقبته، ومن يهن يسهل الهوان عليه، فمن هبطت نفسه تتجه نحو الإجرام، أما الكبير ذو الخطر والشأن فإنه لا هوان عنده، فارتكابه الجريمة لا يكون إلا بانحدار شديد من مكانته إلى مستوى هبوط الجريمة، فكانت الجريمة منه أكبر خطرًا، وأعظم أثرًا، وأوغل فى الإيذاء النفسى والاجتماعى، فلا شك أن زِنَى ذى الخطر تحريض لمن دونه عليه، وزنى من لا شأن له لا يحرض أحدًا، وهكذا كل الجرائم، ولذلك كبرت الجريمة - فى نظر الإسلام - بكبر المجرم، وكبرت معه العقوبة بكبره أيضًا[1].

وقد يكون الشارع فى تنصيفه لعقوبة العبد قد رَاعَى غلبة الجهل على العبيد، كما أنهم يُغلبون على أمرهم من أسيادهم، فإرادتهم إن لم تكن مسلوبة فهى غير كاملة أو ضعيفة، وليس لهم فى المجتمع مكانة أو وجاهة تردعهم وتزجرهم عن الفحشاء والمنكر.

* * *

الحرية والعدل قيمتان عظيمتان كانتا أهم ضمانات المعارضة فى الإسلام، وهما بمثابة سياج يحمى صاحب الرأى وهو يفكر ويقول معبرًا عمَّا يعتقد أنه الحق، ولو كان ذلك مخالفًا ومناقضا لرأى من يعلوه مقامًا، ويفوقه جاهًا وقوة وسلطانًا. وفى هذا الجو «الحر» يعارض من يعارض وهو يستشعر الأمان الكامل؛ لأنه يعلم أن هناك «عدلا» يجعله وحاكمه أمام القانون سواء، بل يجعله فى المكان الأعلى معارضًا ما بانت له حجة، ونهض له برهان.

* * *

(١) انظر بتفصيل: محمد أبا زهرة: تنظيم الإسلام للمجتمع، ص ٣٠-٣٥.



المعارضة إسلامياً
فـى مجتمـع معاصـر



إن علينا أن نقف أمام المعطيات السياسية المعاصرة، وأن نتعرف على أهم خطوطها وأبعادها حتى نخلص منها إلى مدى التوافق بينها وبين معطياتنا الإسلامية التراثية، ومدى شرعية الاقتباس منها، وخصوصًا فيما يتعلق «بالمعارضة» لتحديد مكانها بصورة صحية صحيحة فى المجتمع المسلم المعاصر، دون الوقوع فى الضرر والحرج والمحظور.

وهذا يقتضينا وقفة متأنية أمام الديمقراطية أو الديمقراطيات، والتعددية الحزبية السياسية، والمعارضة فى طرح أو طروحات معاصرة، ونحاول التعرف على كل أولئك من وجهة النظر الإسلامية.

* * *

الديمقراطية - كما هو معروف ومشهور - نظام سياسى اجتماعى يقيم العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة وفق مبدأى المساواة بين المواطنين، ومشاركتهم الحرة فى صنع التشريعات التى تنظم الحياة العامة، أما أساس هذه النظرة فيعود إلى المبدأ القائل بأن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر الشرعية، وبالتالى فإن الحكومة مسئولة أمام ممثلى المواطنين، وهى رهن إرادتهم.

وتتضمن مبادئ الديمقراطية ممارسة المواطنين لحقهم فى مراقبة تنفيذ هذه القوانين بما يصون حقوقهم العامة وحرياتهم المدنية، وقيام تنظيم الدولة وفق مثال حكم الشعب لصالح الشعب بواسطة الشعب[1].

وقد تولدت عن الديمقراطية بمفهومها الشائع الدارج المعروف أنواع أخرى قد

(١) موسوعة السياسة ٢/ ٧٥١. وانظر أوليفيه دوهاميل وإيف مينى: المعجم الدستورى: ٥٥٥-٥٦٦.

تبتعد عن هذا المفهوم إلى حد كبير، منها الديمقراطية الشعبية، Popular Democracy[1] والديمقراطية الاشتراكية، Social Democracy والديمقراطية المركزية، والديمقراطية المسيحية، وما سماه أحمد سوكارنو بالديمقراطية الموجهة، Guided Democracy وهى صورة أقرب ما تكون إلى الدكتاتورية، لكثرة ما فيها من قيود على حرية الأمة فى تشكيل الأحزاب وإصدار الصحف[2].

ولكن الديمقراطية بمفهومها الشائع المعاصر - وهى التى تعتمد على حكم الأغلبية - تنقسم إلى أنواع ثلاثة، هى:

١- **الديمقراطية المباشرة**: حيث يمارس الشعب مباشرة وبنفسه مسائل التشريعات وسلطة التنفيذ... إلخ كما نرى فى نظام «الدولة المدنية» عند الإغريق.

٢- **الديمقراطية شبه المباشرة**: حيث ينتخب الشعب نوابًا لمناقشة القضايا والقوانين العامة، وليست التشريعات شأنها، وليعين السلطة التنفيذية، ويحاسبها على أعمالها، ولكن على شرط احتفاظ المواطنين بحق تقرير المسائل الرئيسية فيقررها الشعب بنفسه عن طريق الاستفتاء.

٣- **الديمقراطية التمثيلية (النيابية)**: حيث ينتدب الشعب النواب لممارسة السلطة باسمه دون تحفظ، عدا احترام الدستور ودورية الانتخابات[3].

والديمقراطية ترتبط - بصفة أساسية - بمونتسكييه وكتابه «روح القوانين L'Esprit des Lois الذى ظهر سنة ١٧٤٨م. ولم يكن مونتسكييه من أنصار الديمقراطية المباشرة؛ لأن الشعب فى نظره لم يكن يصلح لمهمة التشريع، ومن ثم كان يقصر مهمة الشعب على اختيار نواب عنه يمارسون التشريع باسمه ونيابة عنه دون أن يكون للناخبين إعطاء تعليمات ملزمة للنائب؛ لأن النائب -

---

(١) موسوعة السياسة ٢/ ٧٥٠.

(٢) موسوعة السياسة ٢/ ٧٥٦، ٧٥٧.

(٣) موسوعة السياسة ٢/ ٧٥٢.

فى رأيه ـ لا يمثل ناخبى دائرة معينة، بل يمثل الأمة بأكملها، ومن ثم فهو فى آرائه يستهدف الصالح العام لا مجرد صالح ناخبيه، ولا يلتزم بتقديم حساب لهؤلاء عن أعماله، ولذلك نادى مونتسكييه بالديمقراطية النيابية دون الديمقراطية المباشرة(1).

والتقييم التاريخى للديمقراطية فى العصر الحديث يؤكد أن الثورة الأمريكية، ومن بعدها الثورة الفرنسية كانتا انتصاراً لفكرة الديمقراطية فى المجال السياسى تنظيراً وتطبيقًا.

والنظم السياسية التى أخذت بها بريطانيا وأمريكا وفرنسا وغيرها من دول أوروبا التى تأثرت بالثورة الفرنسية، ونقلت عنها أنظمتها تسمى «نظم الديمقراطية التقليدية». وهذه النظم تقوم على مبدأين رئيسيين:

١- المبدأ الديمقراطى فى المجال السياسى: وهو الذى يجعل السيادة للشعب، ويقرر الحرية والمساواة بين المواطنين، ويخضع جميع السلطات العامة لإرادة الشعب، ويحترم الحريات العامة والحقوق الفردية، ويجعل منها سداً منيعًا أمام سلطان الدولة لا تستطيع أن تتعداه.

٢- والحرية فى المجال الاقتصادى، أى تقرير حريات التملك والعمل والصناعة والتجارة، وقصر وظائف الدولة على حماية البلاد من الاعتداء الخارجى وحفظ الأمن من الداخل، وإقامة العدل بين الأفراد دون تدخل من الدولة بالتوجيه أو فرض القيود إلاَّ بالقدر الضرورى فقط، لتمكينها من ممارسة وظائفها الثلاث التقليدية(2).

على أن هذه الديمقراطية التقليدية قد لقيت تطبيقات مختلفة فى أمريكا والدول الأوروبية، فالمبادئ التى قامت عليها الديمقراطية التقليدية لم تلقَ تطبيقًا كاملا فى أى بلد من البلاد، وفى أى عصر من العصور، فمضمون الحريات

(1) د. ثروت بدوى: أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، ص ١٦٨.

(2) انظر ثروت بدوى: السابق، ص ١٨٥، ١٨٦.

السياسية والاقتصادية، والضمانات المقررة لحمايتها كانت تختلف ضيقًا واتساعًا من بلد إلى بلد، ومن زمن إلى زمن، كما أن سلطان الشعب وأثره فى توجيه الحكم يختلف قوة وضعفًا من بلد إلى آخر[1].

* * *

وقد كتب كثيرون فى مزايا الديمقراطية، كما سجل آخرون عليها مناقصَ ومآخذ، وليس من هَمِّنا تفصيل القول فى هذه أو تلك، ولكن نكتفى من الإيجاز بما قد يغنى فى مقامنا هذا عن الإسهاب والتفصيل:

فمن مزايا الديمقراطية ومحاسنها:

١- رَدُّ السلطة للشعب: فهو مصدرها، وهو المحكوم بها، مما يحقق الولاء بين الشعب والقانون من ناحية، واستشعار الشعب وجوده وكيانه وأهميته بوصفه مصدرًا للمبادئ والقواعد والقوانين التى يحكم بها من ناحية أخرى.

٢- الحيلولة دون الاستبداد وحكم الفرد المطلق؛ لأن القواعد والضوابط الحادة فى النظام الديمقراطى تمنع مثل هذا الاستبداد، فالحكومة ما وجدت بسلطاتها الثلاث إلا لخدمة الأمة وتحقيق مصالحها.

٣- تحقيق حياة الاستقرار والأمن للشعب فى المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية بعيدًا عن القلاقل والهزاهز والانقلابات العسكرية؛ لأن تغيير القوانين وتعديلها وتطويرها يتم بالطرق الطبيعية تبعًا لمقتضيات المصلحة الشعبية[2].

وهناك من يحاول نقض هذه المزايا، ويرى أنها شكلية مظهرية، ويبرز عددًا

---

(١) انظر ثروت بدوى: السابق، ص ١٨٧.

(٢) وقد رأينا كيف قاد الحكم الشمولى الاستبدادى الاتحاد السوفيتى إلى الانهيار الكامل، وكيف أدت الانقلابات العسكرية والصراعات الدامية على السلطة فى دول العالم الثالث - وخصوصًا أفريقيا - إلى مصرع الملايين وتخريب اقتصاد هذه الدول.

من العيوب والمثالب التى تلحق بالديمقراطية[1]. وكل ذلك معروف فى الفكر السياسى، وليس من همنا - كما ألمحنا من قبل - الوقوف أمام كل أولئك حتى لا يشدنا الاستطراد إلى البعد عن موضوعنا بالإطالة المملة التى لا تخدم البحث.

والاعتراضات على الديمقراطية قد تسلك سبيل المناقشة الهادئة، ولكنها تتسم «بالعنف الجدلى» عند آخرين، ومن أظهر من يمثلون هذا الاتجاه الأخير الدكتور عدنان النحوى، فهو يشد على الديمقراطية، ويخلع عليها - ضمن ما خلع - الصفات الآتية:

- الديمقراطية إنتاج بشرى فى تربة الكفر والفساد.
- الديمقراطية تنمو لتقدم الجريمة، وتمهد للضياع.
- الديمقراطية تجربة بشرية تحمل الأصباغ والطلاء والزخارف لتغرى وتخدر، وتحمل فى طياتها بذور الشر والفساد، وتتلاشى الزخارف والأصباغ بعد سنين أو قرون[2].

ومن عجب أن يسوى الدكتور النحوى - فى سوء السمعة والمسلك - بين الديمقراطية والدكتاتورية، ففضائح الحياة الديمقراطية تمتد إلى جميع ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والخلقية والاقتصادية... إلخ.. إنها لا تقل عن فضائح الدكتاتورية.. إن المنافسة بين الديمقراطية والدكتاتورية هى فى ميدان الفضائح والجريمة لا فى ميدان الإصلاح والأعمال الكريمة[3].

وانطلاقًا من هذا الرأى الحاد المطلق فى الديمقراطية يحمل الدكتور النحوى بشدة على معيار «الأكثرية والأقلية»، والمعروف أن النظم الديمقراطية تعتمد رأى

(١) انظر د. زكريا الخطيب: نظام الشورى فى الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة: ٢٥٣-٢٥٩، حيث عرض الكاتب ما يأخذه بعضهم على النظام الديمقراطى. ورد أنصار الديمقراطية على هذه المآخذ.

(٢) د. عدنان النحوى: الشورى لا الديمقراطية، ص ٤٣.

(٣) النحوى: السابق، ص ٤٣.

الأغلبية فى اختيار الحكومات واتخاذ القرارات. إنه يرفض هذا المعيار رفضًا مطلقًا، ولايجعل له أى اعتبار فى اتخاذ أى قرار، وخصوصًا اختيار الحاكم أو الحكومة، يقول النحوى:

«... قد يضع بعضهم حجته فى حماية الأمة من استبداد فرد وطغيانه وجبروته، وهذه حجة تحمل معها تناقضَ المنطق، ومخالفة الواقع، فكأننا ألصقنا التهمة مسبقًا بالمسئول، وبرأنا أهل الرأى من وهنٍ وهوان، كل ذلك نفرضه منذ البداية فى فكرنا وشعورنا وقانوننا ونظامنا قبل أن نعرف المسئول أو أهل الرأى، وهذا الاتهام المسبق يفسد الممارسة والحياة. فإذا كنا نتهم المسئول قبل تحديده وتعيينه، وقبل معرفته وولايته فلماذا نوليه أمرنا، ونعطيه ثقتنا ثم نعطيه عهدنا على السمع والطاعة، ونبايعه بيعة الإيمان؟ كيف ستمضى العلاقات بين المسئول ومرءوسيه وولى الأمر والأمة إذا ابتدأت العلاقة منذ البداية بسوء ظن، وثقة مقطوعة، وعهد كاذب، وبيعة نفاق؟»[1].

ونقطة الضعف فى هذا الرأى الذى ينكر الأكثرية ودورها وقيمتها إنه مبنى على تصور أو تقدير لا وجود له فى الواقع، فأين سوء الظن، وأين الاتهام المسبق إذا جعلنا الأغلبية معيارًا لترجيح اختيار الحاكم وأهل الرأى؟ والمعروف أن من يتقدم لترشيح نفسه لمثل هذه المواقع يعرف مسبقًا قواعد الاختيار.

ومن عجب أن يتساءل الدكتور النحوى بعد ذلك: «أيعقل أن ندفع أَذَى الطاغية المستبد ـ وقد بلغ السلطة برأى الأكثرية ـ وأن نمنع استبداده بأن نجعل له مجلس شورى يأخذ الرأى الملزم بالأكثرية؟»[2].

ونتساءل: أين الطاغية المستبد فى اختيار حُرٍّ نزيه؟ إن من المعروف فى السياسة الشرعية أن من كان له حق الاختيار يملك كذلك حق العزل.

---

(١) النحوى: السابق، ص ٨٨.

(٢) النحوى: السابق، نفس الصفحة.

وفى سياق رفض «معيار الأكثرية أو الأغلبية» يستشهد الدكتور النحوى بعدد من الآيات القرآنية مثل:

﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ﴾[1].

﴿... وَلَٰكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ﴾[2].

﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ بِلِقَآيِٕ رَبِّهِمْ لَكَٰفِرُونَ﴾[3].

﴿وَمَآ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾[4].

﴿فَأَبَىٰٓ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾[5].

* * *

وهذه الآيات لاتقطع بأن «ضلال الأكثرية» قاعدة ثابتة، فهى تصور حالة أو حالات مرتبطة بواقع كان قائمًا فى مراحل زمنية معينة، ومن ثم يخضع مفهومها للتغير والتطور، فقبل هجرة النبى ﷺ من مكة إلى المدينة «أَبى أكثر الناس إلا كفوراً». وبعد فتح مكة واستقرار الإسلام فيها أبى أكثر الناس إلا إيمانًا.

على أن الأكثرية لا تُذم لذاتها، ولكن علة الذم أو المدح هى العقيدة والقيم الإنسانية والخلقية: فالقرآن الذى ذم الكثرة للكفر أو الفسق أو النفاق أو الجحود ذم كذلك أفرادًا بأعينهم ـ بأسمائهم أو صفاتهم ـ لمثل هذه الأسباب، كأبى لَهَبٍ وامرأته فى قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ ۝١ مَآ أَغْنَىٰ

(١) المائدة، ٤٩.

(٢) المائدة، ٨١.

(٣) الروم، ٨.

(٤) يوسف: ١٠٣.

(٥) الإسراء: ٨٩.

عَنْهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ ﴿٢﴾ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴿٣﴾ وَٱمْرَأَتُهُۥ حَمَّالَةَ ٱلْحَطَبِ ﴿٤﴾ فِى جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍۭ ﴾[1].

وذم الوليد بن المغيرة كما نرى فى قوله تعالى: ﴿... كَلَّآ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ لِءَايَٰتِنَا عَنِيدًا ﴿١٦﴾ سَأُرْهِقُهُۥ صَعُودًا ﴿١٧﴾ إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴿١٨﴾ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿١٩﴾ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿٢٠﴾ ثُمَّ نَظَرَ ﴿٢١﴾ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ﴿٢٢﴾ ثُمَّ أَدْبَرَ وَٱسْتَكْبَرَ ﴾[2].

* * *

وعن الديمقراطية يقول الدكتور يوسف القرضاوى:

المفروض أننا نتحدث عن الديمقراطية فى مجتمع مسلم، أكثره **ممن يعلمون ويعقلون** ويؤمنون **ويشكرون**. ولسنا نتحدث عن مجتمع الجاحدين أو الضالين عن سبيل الله.

ثم إن هناك أموراً لا تدخل **مجال التصويت**، ولا تعرض **لأخذ الأصوات عليها؛ لأنها من الثوابت التى لا تقبل التغيير، إلا إذا تغير المجتمع ذاته، ولم يعد مسلمًا.**

فلا مجال للتصويت **فى قطعيات الشرع، وأساسيات الدين**، وما علم منه بالضرورة، وإنما يكون التصويت فى الأمور **«الاجتهادية»** التى تحتمل أكثر من رأى، ومن شأن الناس أن يختلفوا فيها، مثل اختيار أحد المرشحين لمنصب ما، ولو كان هو منصب رئيس الدولة، ومثل إصدار قوانين لضبط حركة السير والمرور، أو لتنظيم بناء المحلات التجارية أو الصناعية أو المستشفيات، أو غير ذلك مما يدخل فيما يسميه الفقهاء **«المصالح المرسلة» ومثل اتخاذ قرار بإعلان الحرب أو عدمها**، وبفرض ضرائب معينة أو عدمها، وبإعلان حالة الطوارئ

---

(١) المسد: ١-٥.

(٢) المدثر: ١٦-٢٣.

أولا، وتحديد **مدة رئيس** الدولة، وجواز تجديد **انتخابه أولا**، وإلى أى حد . . . إلخ . . . إلخ.

فإذا اختلفت الآراء فى هذه القضايا، فهل تُترك مُعَلَّقة أو تحسم؟ هل يكون ترجيح بلا مرجح؟ أو لا بد من مُرَجِّح؟

إن منطق العقل والشرع والواقع يقول: **لا بد من مرجح**. والمرجح فى حالة الاختلاف **هو الكثرة العددية**، فإن رأى الاثنين أقرب إلى الصواب من رأى الواحد، وفى الحديث: «**إن الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين أبعد**»[1].

وأوضح من ذلك موقف عمر فى قضية الستة أصحاب الشورى، الذين رشحهم للخلافة وأن يختاروا بالأغلبية واحدًا منهم، وعلى الباقى أن يسمعوا ويطيعوا، فإن كانوا ثلاثة فى مواجهة ثلاثة، اختاروا مرجحًا من خارجهم، وهو عبد الله بن عمر، فإن لم يقبلوه، فالثلاثة الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف.

وقد ثبت فى الحديث التنويه «**بالسواد الأعظم**» والأمر باتباعه، والسواد الأعظم يعنى جمهور الناس وعامتهم والعدد الأكبر منهم، وهو حديث رُوِىَ من طُرق، بعضها قوى، ويؤيده **اعتداد العلماء برأى الجمهور فى الأمور الخلافية**، واعتبار ذلك من أسباب ترجيحه، إذا لم يوجد مرجح يعارضه.

وقد ذهب **الإمام أبو حامد الغزالى فى بعض مؤلفاته إلى الترجيح بالكثرة عندما تتساوى وجهتا النظر**.

وقول من قال: إن الترجيح إنما يكون للصواب، وإن لم يكن معه أحد، وأما الخطأ فيرفض ولو كان معه **(٩٩ من المائة)**، إنما يصدق **فى الأمور التى نص عليها الشرع نصًّا ثابتاً صريحاً يقطع النزاع، ولا يحتمل الخلاف، أو يقبل المعارضة، وهذا قليل جداً.. وهو الذى قيل فيه: الجماعة ما وافق الحق** وإن كنت وحدك.

(١) فتاوى معاصرة ٢/٦٤٧.

أمَّا القضايا الاجتهادية، مما لا نص فيه، أو ما فيه **نص يحتمل أكثر من تفسير،** أو **يوجد له معارض مثله أو أقوى منه،** فلا مناص من اللجوء إلى مرجح يحسم به الخلاف، والتصويت وسيلة لذلك عرفها البشر، وارتضاها العقلاء، ومنهم المسلمون، ولم يوجد فى الشرع ما يمنع منها، بل وجد فى النصوص والسوابق ما يؤيدها[1].

ويتحمس الدكتور القرضاوى للديمقراطية تحمسًا يدفعه إلى التساؤل:

هل الديمقراطية التى تتنادى بها شعوب العالم، والتى تكافح من أجلها جماهير غفيرة فى الشرق والغرب، والتى وصلت إليها بعض الشعوب بعد صراع مرير مع الطغاة، أريقت فيه دماء، وسقط فيه ضحايا بالألوف، بل بالملايين، كما فى أوربا الشرقية وغيرها، والتى يرى فيها كثير من الإسلاميين الوسيلة المقبولة لكبح جماح الحُكْم الفردى، وتقليم أظفار التسلط السياسى، الذى ابتليت به شعوبنا المسلمة. هل هذه الديمقراطية منكر أو كفر كما يردد بعض السطحيين المتعجلين؟؟[2].

ويرى أن الديمقراطية تلتقى مع الإسلام فى كثير من القيم السياسية والاجتماعية الراقية:

فجوهر الديمقراطية ـ بعيدًا عن التعريفات والمصطلحات الأكاديمية ـ أن يختار **الناس من يحكمهم ويسوس أمرهم، وألاَّ يُفرض عليهم حاكم يكرهونه،** أو نظام يكرهونه، وأن يكون **لهم حق محاسبة الحاكم** إذا أخطأ، وحق عزله إذا انحرف، وألاَّ **يُساق الناس إلى اتجاهات أو مناهج اقتصادية أو اجتماعية** أو ثقافية أو سياسية لا يعرفونها ولا يرضون عنها، فإذا عارضها بعضهم كان جزاؤه التشريد والتنكيل، بل التعذيب والتقتيل[3].

---

(١) القرضاوى: السابق ٢/٦٤٨، ٦٤٩.

(٢) السابق ٢/٦٣٧.

(٣) السابق، نفس الصفحة.

هذا هو جوهر الديمقراطية الحقيقية التى وجدت البشرية لها صيغًا وأساليب عملية، مثل **الانتخاب والاستفتاء العام**، وترجيح **حُكم الأكثرية**، وتعدد **الأحزاب السياسية**، وحق الأقلية فى المعارضة، وحرية الصحافة، واستقلال القضاء... إلخ.

فهل الديمقراطية ـ فى جوهرها الذى ذكرناه ـ تنافى الإسلام؟ ومن أين تأتى هذه المنافاة؟ وأى دليل من محكمات الكتاب والسنة يدل على هذه الدعوى؟

الواقع أن الذى يتأمل جوهر الديمقراطية يجد أنه من صميم الإسلام، فهو ينكر أن يؤم الناس فى الصلاة من يكرهونه، ولا يرضون عنه، وفى الحديث: **«ثلاثة لا ترتفع صلاتهم فوق رءوسهم شبرًا..»** وذكر أولهم: **«رجل أَمَّ قومًا وهم له كارهون..»**.

كان هذا فى الصلاة، فكيف فى أمور الحياة والسياسة؟ وفى الحديث الصحيح: **«خير أئمتكم ـ أى: حكامكم ـ الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم** ـ أى تدعون لهم ـ **ويصلون عليكم. وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم»**[1].

* * *

وفى مقام الحديث عن «الديمقراطية» و «الإسلامى» وطبيعة المواضعات القائمة، وأبعاد ما يجب أن يقوم فى مجال الاعتناق الأيديولوجى والتطبيق السياسى، علينا أن ننظر بعين الاعتبار إلى رؤية عميقة واعية تتسم بواقعية الاستقراء والتأمل والتحليل.. إنها رؤية الدكتور رفيق حبيب[2].

فهو يرى أننا ـ نحن المصريين ـ نعيش مأزقًا حقيقيًّا يمكن أن نسميه مأزق «احتكار الديمقراطية»:

إذ نرى أن **«شرط الديمقراطية كقاعدة للعمل السياسى، تحوَّل إلى معيار تملكه**

---

(١) القرضاوى: السابق ٢/٦٣٨.

(٢) تفكيك الديمقراطية.

القوى العلمانية، فأصبحت هذه القوى هى المسيطرة على المفهوم، وهى الداعية له، وعلى هذا الأساس، **أصبحت هناك فئة محددة تملك أن تقرر ديمقراطية القوى الأخرى من عدمها.** ويتعقد الموقف بسبب تبنى هذه القوى فى معظمها للنموذج الحضارى الغربى، مما جعلها وكيلا للحضارة الغربية، وفى نفس الوقت صاحب الحق الوحيد فى قبول ورفض القوى السياسية الأخرى، وتحديد مدى صلاحيتها للعمل السياسى. وبهذا **فرض النموذج الغربى باعتباره الإطار المرجعى لتحديد «الشرعى» وعزل «غير الشرعى»**[1].

وهذا الواقع السياسى الاحتكارى المر أدى بالضرورة لأزمة «الإسلامى»، فأى طرح إسلامى يوضع على معيار غربى، حتى يتم قبوله أو رفضه. وفى ذلك إجحاف سيؤدى بنا إلى مهالك حقيقية، ولنتتبع أثر ذلك على حياتينا الثقافية والسياسية. فعلى الجانب الثقافى أصبح «الإسلامى» مرفوضًا مادام يخرج عن قواعد المحك الغربى، **وهنا ظهر «الإسلامى» المقبول**، ولم يكن **هو إلا فكرًا إسلاميًّا يسمى «مستنيرا»**[2] وفى مضمونه لا تجد إلا نموذجًا غربيًّا يتحلى ببعض الزخارف الإسلامية. وبهذا تصاغ الحياة الثقافية على أساس الصدام بين **«الإسلامى المستنير» و «الإسلامى المتطرف»**. والأول مستوفى الشروط الغربية، أقصد شروط الديمقراطية، والثانى خارج عنها بالضرورة. **والمشكلة هنا أن «المستنير» على محك التراث والتاريخ ومرجعية الأمة، ليس إسلاميًّا. والأزمة الأهم أن «المتطرف» أصبح وعاءً يشمل كل من يتبع مرجعية الأمة، لذلك اختفى تدريجيًّا من قاموسنا الثقافى وصف «الاعتدال»، وهكذا بدأنا فى تشكيل وعى مشوه جديد**[3].

---

(١) السابق ٢٢.

(٢) نذكر القارئ بأن محمد سعيد العشماوى يطلق على نفسه ويُطلق عليه حواريوه من العلمانيين «رائد التنوير الدينى». وعلى الساحة الآن من يطلق عليهم «التنويريون» يقابلهم «الظلاميون» أى «الإسلاميون»، كما يطلق بعض العلمانيين عليهم - من قبيل السخرية «الإسلامويون».

(٣) رفيق حبيب: تفكيك الديمقراطية - ص ٢٣.

ويطرح الدكتور «حبيب» سؤالاً يتردد ويشغل الكثيرين من الإسلاميين والعلْمَانيين على حد سواء، ويجيب على السؤال بمعالجة تعد جديدة إلى حد كبير، وفى إجابته يحدد للأمة ما يجب عليها لحل أزمة الوجود السياسى المضطرب:

هل علينا أن نختار بين الإسلامى والديمقراطى؟

الواقع أن السؤال فى حد ذاته خطأ **منذ البداية، وتناولنا للقضية دخيل بقدر ما هو مدمر.** فإدخال شروط النموذج الغربى على تراثنا، يعنى هدم التراث، واللحاق بالنموذج الغربى؛ ولذلك علينا أن نعيد طرح **القضية بأسلوب آخر، أسلوب الباحث عن شروط وقواعد الحياة الثقافية والسياسية. وكأى أمة، علينا أن نحدد الشروط من أنفسنا وبأنفسنا،** نحدد الشروط التى تخرج منا، ومن مرجعيتنا، بما يؤدى إلى تطوير التراث، وإخراج أفضل ما فيه، فيصبح الماضى بكل تجاربه دافعًا للمستقبل، ودافعًا لتجاوز سلبيات الماضى، وأيضًا تجاوز إيجابيات الماضى إلى إيجابيات **أفضل منها؛ لذلك** علينا أن نبحث عن شروط العمل المستقبلى، حتى نستطيع أن نتحرر من هيمنة الغرب، وأيضًا نتحرر من الجمود المنسوب للتراث[1].

ولا يخفى على الكاتب ما علق باسم الديمقراطية - فى وقتنا الحاضر - من شبهات وسمعة يعوزها النقاء، سببها السلوك السَّىء لأمريكا والغرب فى سياستهم فى الشرق العربى؛ لذا يحاول أن يدفع عن نفوسنا هذا الهاجس بقوله:

وعندما نحدد شروط العمل الثقافى والسياسى، يمكن أن نسميها ديمقراطية، أو نختار لها اسمًا أفضل وأكثر تعريبًا وتعبيرًا عنا، فإذا كنا بالفعل **نحتاج «للديمقراطية» وأظن أنها احتياج بالفعل، فعلينا أن نعرف هذا الاحتياج ونحرره من أسر الأطروحات الغربية**[2].

(١) السابق، ص ٢٥.
(٢) السابق، ص ٢٦.

فخلاصة ما عرضه الدكتور وفيق حبيب وما يمكن أن يقودنا إليه معروضه هذا من دلالات مباشرة وغير مباشرة تتمثل فيما يأتى:

١- أن أزمة الديمقراطية فى وطننا ـ مع أن وجودها النظرى أو التنظيرى أوضح من وجودها العملى ـ يتمثل فى التبنى غير المشروع، وبصورة احتكارية مطلقة لمعطيات الذيمقراطية الغربية، ومقاضاة القوى الأخرى أيديولوجيًّا بتحكيم النموذج السياسى الفذ الذى يتشربونه، وهو الديمقراطية، التى هى فى واقعها العملى ـ من وجهة نظرهم الاحتكارية ـ مرادف للحضارة الغربية.

٢- ووقوف هؤلاء «الديمقراطيين» فى «حقل الاحتكار السياسى»، وانفرادهم بهذا الحقل هبط بهم ـ بالوعى أو باللاوعى ـ إلى «مستنقع الدكتاتورية»، فأصبح النقيض ـ نظريًّا وعمليًّا ـ مرادفًا واقعيًّا للديمقراطية فى السلوك والتنفيذ ورفْض الآخر، وهو غالبًا ما يكون الصوت الإسلامى المعتدل[1].

٣- وأدت أزمة «الديمقراطى» ـ أو اختلاله بتعبير أدق ـ إلى أزمة أخرى، هى أزمة «الإسلامى»، وإشكالية القائم منه على الساحة:

فهناك الإسلامى «المستنير»[2]، وهو فى واقعه صورة للمشروع الغربى بطلاء إسلامى، وبهذا التكييف الواقعى أصبح هذا «الإسلامى» مقبولاً من محتكرى الحقل الديمقراطى، مع أنه فى حقيقته ليس إسلاميًّا إذا عُرِضَ على محك التراث والتاريخ ومرجعية الأمة.

وهناك «الإسلامى المتطرف» على الطرف النقيض، وهو يستوعب كل مناهض للمشروع الغربى الخالص، وكذلك المشروع الغربى المطلىّ الذى يطلق عليه «الإسلامى المستنير».

(١) يحاول هذا الصوت أن يثبت اعتداله عمليًّا، فلا يجد إلاَّ الصَّدَّ، بل الحرب من أدعياء «التنوّر والتنوير» والديمقراطية، زاعمين أن الجماعات المتطرفة لم تخرج إلا من معطف هذا التيار المعتدل.

(٢) يطلق عليه بعضهم «اليسار الإسلامى».

والمشروعان يلتقيان فى الاختلال الأيديولوجى، وفى أن ظهورهما واحتلالهما الساحة كان إيذانًا باختفاء «الإسلامى المعتدل»[1].

٤- طرح التخيير بين الإسلامى والديمقراطى يُعتبر طرحًا غالطًا؛ لأن اختيار النموذج الغربى بقواعده وشرائطه يدمر التراثى؛ لذلك يجب أن يكون مشروعنا نابعًا من الـ «نحن» لا من الـ «هُمْ»، أى ننطلق فى وضع قواعد المشروع وشروطه من أنفسنا ومرجعيتنا التراثية، مع التطوير والانطلاق إلى الأفضل، والإفادة إلى أوسع مدى من منظورات الآخرين ورؤاهم وتجاربهم بلا إمّعيّة وتبعية للغرب فى معطياته ومقولاته، وبلا جمود وتحجر بدعوى «الثبات على التراثى».

٥- بعد بناء هذا «الكيان السياسى» المتحرر من هيمنة الغرب وتحرره من الجمود، لا يبقى هناك مشاحة فى التسمية، سواء أكانت «الديمقراطية» أم غيرها، وبذلك تنداح كل الأزمات والإشكاليات التى ارتبطت بالديمقراطى والإسلامى.

* * *

ونلاحظ أن الدكتور رفيق حبيب ينتهى من عروضه إلى الالتقاء - بالوعى أو اللاوعى - مع الطرح الإسلامى المعتدل، والذى يتلخص فى الخطوط الأساسية الآتية:

١- الانطلاق فى المشروع السياسى الإسلامى من القيم والمبادئ الإسلامية والمعطيات التراثية.

---

(١) نخالف الدكتور حبيب فى حكمه الجزئى الأخير، وهو اختفاء الإسلامى المعتدل، فالواقع أنها ليست عملية اختفاء ذاتية، ولكنها كانت عملية «إخفاء» غيرية مفروضة على هذا التيار بالإغفال والتعتيم والاضطهاد وإنكار شرعيته، بل وجوده، مع أنه أقوى حضورًا من التيارين الآخرين على المستوى الوطنى والعربى والإسلامى، وكان - ومازال - له وجوده المشهود فى النقابات المهنية وكثير من الأنشطة الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية.

٢- الانفتاح بمرونة للإفادة من تجارب الآخرين وممارساتهم فى مجال السياسة والحكم والاقتصاد... إلخ «**فالحكمة ضالة المؤمن أَنَّى وجَدَهَا فهو أحقْ الناس بها**».

٣- القاعدة السابقة لاتخضع لها إلاً «المتغيرات» فى حياة الأمة تغييرًا وتبديلاً وتطويرًا، بما لا يتعارض مع «الثوابت الشرعية»، فهى لا تخضع لتغيير أو تبديل أو زيادة أو إنقاص.

هذا الطرح يتمثل حاليًّـا ـ بصفة خاصة ـ فى مدرسة «الإخوان المسلمين» التى يمثل الدكتور يوسف القرضاوى واحدًا من أهم وأشهر فقهائها. ونقرأ له فى فتاويه:

ولا حجر على البشرية **وعلى مفكريها وقادتها، أن تفكر** فى صيغ وأساليب أخرى، **لعلها تهتدى إلى ما هو أوفى وأمثل، ولكن** إلى أن يتيسر ذلك ويتحقق فى واقع الناس، نرى لزامًا علينا أن نقتبس من **أساليب الديمقراطية ما لابد منه لتحقيق العدل والشورى واحترام حقوق الإنسان، والوقوف فى وجه طغيان السلاطين العالين فى الأرض.**

ومن القواعد الشرعية المقررة : أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأن المقاصد الشرعية المطلوبة إذا تعينت لها وسيلة لتحقيقها، أخذت هذه الوسيلة حكم ذلك المقصد.

ولا يوجد شرعًا ما يمنع اقتباس فكرة نظرية أو حل عملى، من غير المسلمين، فقد أخذ النبى ﷺ فى غزوة الأحزاب بفكرة «حفر الخندق» وهو من أساليب الفرس.

واستفاد من **أسرى المشركين فى بدر «ممن يعرفون القراءة والكتابة»** فى تعليم أولاد المسلمين الكتابة، برغم شركهم، فالحكمة ضالة المؤمن أَنَّى وجدها فهو أحق بها.

وقد أشرت فى بعض كتبى إلى ان من حقنا أن نقتبس من غيرنا من **الأفكار والأساليب والأنظمة ما يفيدنا.. ما دام لا يعارض نصـًا محكمًا، ولا قاعدة شرعية ثابتة. وعلينا أن نحور فيما نقتبسه، ونضيف إليه، ونضفى عليه من روحنا: ما يجعله جزءًا منا، ويفقده جنسيته الأولى.**

فإذا نظرنا إلى نظام كنظام الانتخاب أو التصويت فهو فى نظر الإسلام «شهادة» للمرشح بالصلاحية. فيجب أن يتوافر فى «**صاحب الصوت**» ما يتوافر فى الشاهد من الشروط، بأن يكون عدلاً، مرضيَّ السيرة، كما قال تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾(1)، ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾(2).

ومن شهد لغير صالح بأنه صالح، فقد ارتكب كبيرة شهادة الزور، وقد قرنها القرآن بالشرك بالله، إذ قال: ﴿فَٱجْتَنِبُواْ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَـٰنِ وَٱجْتَنِبُواْ قَوْلَ ٱلزُّورِ﴾(3).

ومن شهد لمرشح بالصلاحية لمجرد أنه قريبه أو ابن بلده، أو لمنفعة شخصية يرتجيها منه، فقد خالف أمر الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلشَّهَـٰدَةَ لِلَّهِ﴾(4).

ومن تخلف عن أداء واجبه الانتخابى، حتى رسب الكفء الأمين، وفاز بالأغلبية من لايستحق، ممن لم يتوافر فيه وصف «القوى الأمين» فقد كتم الشهادة أحوج ما تكون الأمة إليها. وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ﴾(5) ﴿وَلَا تَكْتُمُواْ ٱلشَّهَـٰدَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ﴾(6)

ومثل ذلك يقال فى **صفات المرشح وشروطه** من باب أولى.

---

(1) الطلاق: ٢.

(2) البقرة: ٢٨٢.

(3) الحج: ٣٠.

(4) الطلاق: ٢.

(5) البقرة: ٢٨٢.

(6) البقرة: ٢٨٣.

إننا بإضافة هذه الضوابط والتوجيهات **لنظام الانتخاب**، نجعله فى النهاية نظامًا إسلاميًّا، وإن كان فى **الأصل مقتبسًا من عند غيرنا**.

والذى نريد التركيز عليه هنا هو ما نَوَّهنا به فى أول الأمر، وهو: جوهر الديمقراطية، فهو بالقطع متفق مع جوهر الإسلام إذا رجعنا إليه فى مصادره الأصلية، واستمددناه من ينابيعه الصافية، من القرآن والسنة، وعمل الراشدين من خلفائه، لا من تاريخ أمراء الجور، وملوك السوء، ولا من فتاوى الهالكين المحترفين من علماء السلاطين، ولا من المخلصين المتعجلين من غير الراسخين[1].

وما ذكره القرضاوى بشأن الديمقراطية وجوهرها وخطوطها الرئيسية يعكس رؤيته الإجمالية لقواعد الحل الإسلامى، وهذا الحل هو الذى يؤخذ من نصوص الإسلام وقواعده نفسها، وعلى طريقته فى استنباط الأحكام للوقائع التى لا تتناهى جزئياتها، حتى الأمور الدنيوية التى لا نص فيها ولا إجماع ولا قياس، أى الأمور التى تركها الإسلام لتقدير أهل الاجتهاد من أبنائه يختارون لأنفسهم فيها ما يحقق المصلحة، ويدفع الضرر، ولو كان بالاقتباس من غيرهم.

حتى هذه الأمور الجزئية إذا اقتبست من غير المسلمين تعد فى هذا الوقت جزءًا من الحل الإسلامى؛ لأنها إنما اقتُبست باسم الإسلام وعن طريقه، وبعد إذنه، ووفقًا لقواعده فى استنباط الأحكام الشرعية لما لا نص فيه من الوقائع والتصرفات.

ولا يضرنا أن هذه الجزئية بالذات أُخذت من نظام غير إسلامى، فإنها باندماجها فى النظام الإسلامى تفقد جنسيتها الأولى، وتأخذ طابع الإسلام وصبغته[2].

هذه هى حدود الاقتباس من الآخرين، وهو - كما رأينا - يدل على مرونة

(١) القرضاوى: فتاوى معاصرة ٢/٦٤٣، ٦٤٤.

(٢) القرضاوى: الحل الإسلامى فريضة وضرورة، ص ١٠٤.

الشريعة الإسلامية، ولكن بعضهم يستغلون هذا الطابع الإسلامى استغلالاً سيئًا بالجور على الثوابت وإحلال أنظمة أخرى «ثم تؤخذ نصوص الإسلام من تلابيبها، وتسحب سحبًا لتبرر الأوضاع الجديدة، وتضفى عليها الشرعية، أو تترك النصوص الصحيحة المتفق على قبولها جريًا وراء نصوص ضعيفة السند، مشكوك فى ثبوتها، أو تترك النصوص المحكمات الصريحة الدلالة اعتمادا على المتشابهات المحتملة التى لا يركن إليها إلاَّ الذين فى قلوبه م زيغ، ﴿ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ﴾[1].

ويمضى القرضاوى واصفًا هذا الاتجاه بأنه «تزوير على الإسلام، وإهانة له، وتغرير باسمه، ويجب أن يرفض رفضًا باتًّـا باسم الإسلام كل حل من هذا النوع»[2].

* * *

وفى المجتمعات الحديثة، وانطلاقًا من النظم المعمول بها فى كل دولة، نشأت الأحزاب السياسية، والحزب السياسى (Political Party) مجموعة من المواطنين يؤمنون بأهداف سياسية وأيديولوجية مشتركة، وينظمون أنفسهم بهدف الوصول إلى السلطة وتحقيق برنامجهم.

ويبدو الحزب السياسى اليوم عاملاً طبيعيًّـا ملازمًا لكل نظام سياسى معروف، فالحزب السياسى موجود فى الأنظمة السلطوية، كما فى الأنظمة الليبرالية، فى البلدان التى هى على طريق النمو، كما فى البلدان المصنعة. ويندر أن يكون هناك دولة لا وجود لحزب سياسى واحد على الأقل فيها. وهذا الوضع حديث نسبيًّـا، إذ لم يكن لكلمة «حزب» المدلولات والمعانى نفسها تمامًا المعروفة اليوم[3].

ويرى بعض الكُتَّاب السياسيين أن التعريف بالأحزاب لابد أن يبدأ بالأصل

(١) آل عمران: ٧.

(٢) القرضاوى: السابق، ص ١٠٥،١٠٦.

(٣) موسوعة السياسة ٢/ ٣١١. وانظر: المعجم الدستورى ٤٨١-٤٨٣.

التاريخى كمحدد لسماتها الأولية، والتى تتحدد فى ثلاث سمات، هى:

١- أن الأحزاب ليست هى الكتل أو الأجنحة Factions، بمعنى أنه ما لم يكن الحزب مختلفًا عن الكتلة أو الجناح فهو ليس حزبًا، فالأحزاب إنما تطورت عن الكتل أو الاجنحة التى ارتبطت بالانتخابات أو الممارسة البرلمانية، ولكنها أضحت مختلفة عنها.

٢- أن الحزب هو جزء من كل، والكل هنا يكون كلاً تعدديـًا، فكلمة حزب Party بحكم اللفظ نفسه ترتبط بمفهوم الجزء Part. ولكن بالرغم من أن الحزب يمثل فقط جزءًا من كل، إلاّ أن هذا الجزء يجب أن يسلك منهجًا غير جزئى إزاء الكل، أى يتصرف كجزء ذى ارتباط بالكل.

٣- أن الأحزاب هى قنوات للتعبير، بمعنى أن الأحزاب تنتمى - أولاً وقبل كل شىء - إلى أدوات أو وسائل التمثيل. إنها أداة أو هيئة للتمثيل الشعبى تقوم بالتعبير عن مطالب اجتماعية مجردة[١].

ويحدد لابالومبارا Lopalombara ووينر Wener عناصر مفهوم الحزب فى العناصر الأربعة الآتية:

١- استمرارية التنظيم: أى وجود تنظيم لا يتوقف المدى العمْرى المتوقع له على المدى العمرى للقادة المنشئين له.

٢- امتداد التنظيم إلى المستوى المحلى مع وجود اتصالات منتظمة داخلية وبين الوحدات القومية والمحلية.

٣- توافر الرغبة لدى القادة على كل من المستويين المحلى والقومى للقيام بعملية صنع القرار (سواء منفردين أو بالتآلف مع آخرين)، وليس مجرد التأثير على ممارسة السلطة.

٤- اهتمام التنظيم بتجميع الأنصار والمؤيدين فى الانتخابات أو السعى ـ بشكل أو بآخر ـ للحصول على التأييد الشعبى[٢].

(١) د. أسامة الغزالى حرب: الأحزاب السياسية فى العالم الثالث، ص ١٤.
(٢) أسامة الغزالى: السابق ١٨، ١٩.

ويعرف كولمان Coleman وروزبرج Rosberg الأحزاب بأنها «اتحادات منظمة رسميًــا، ذات غرض واضح ومعلن، يتمثل فى الحصول على أو الحفاظ على السيطرة الشرعية (سواء بشكل منفرد، أو بالتآلف أو بالتنافس الانتخابى مع اتحادات متشابهة) على مناصب وسياسات الحكم فى دولة ذات سيادة فعلية أو متوقعة»[١].

ويأتى التعريف الماركسى للحزب مرتبطًا بالإطار الشامل للأيديولوجية الماركسية، التى تعتبر الحزب أحد عناصر البناء العلوى السياسى للمجتمع، فهو: «تعبير عن مصالح طبقة اجتماعية». أوهو ـ وفقًا لتعريف ستالين ـ: «قطاع من طبقة: قطاعها الطليعى». فالحزب يعبر ـ وفقًا لهذا المفهوم ـ عن مجموعة من الناس تربطها مصالح اقتصادية فى المحل الأول، وتحاول أن تصل إلى الحكم عن طريق الإصلاح أو الثورة.

والمصطلح بذلك يفرق بين اليمين واليسار فى التشكيلات الحزبية: فالحزب يكون «يمينيًــا» حين يقوم على الطبقات المستغلة إقطاعية أو برجوازية، ويحاول الوصول إلى الحكم لاستغلال الطبقات الكادحة من الفلاحين والعمال. وهو يسارى حين يقوم على الطبقات الكادحة أو ممثليها، ويسعى إلى وضع حد للاستغلال الطبقى، ومن هنا يميز بين أحزاب البرجوازية والإقطاع وبين حزب «الاشتراكية»[٢].

* * *

فالتعدد الحزبى هو نخاع النظام الديمقراطى، وأصبح من البَدَهيات السياسية العملية أنه لا ديمقراطية بلا تعدد أحزاب، أما النظم الدكتاتورية الشمولية فلا تعتمد إلاَّ نظام الحزب الواحد، كما رأينا فى الاتحاد السوفيتى... الحزب الواحد.. والرأى الواحد... والزعيم الواحد، وكانت النتيجة أن انحسر

(١) أسامة الغزالى: السابق، ص ١٩.

(٢) انظر أسامة الغزالى: السابق، ص ١٩.

الاتحاد السوفيتى وتفكك كيانه، وتحول إلى دولة متسولة لاتجد مرتبات موظفيها وجنود جيشها، بل تبيع أطفالها، وتعرض جثث زعمائها الموتى للبيع[1].

وفرض على الشعوب العربية - بعد الانقلابات العسكرية المتعددة ـ نظام الحزب الواحد، وغصت السجون بعشرات الألوف من أصحاب الرأى. وجربت مصر هيئة التحرير، ثم الاتحاد القومى، ثم الاتحاد الاشتراكى، ثم حزب مصر، ثم الحزب الوطنى، وكانت النتيجة الحتمية توالى الهزائم العسكرية والانهيارات الاقتصادية، والاختلالات الاجتماعية، مما لا يتسع المقام لشرحه وتفصيله.

* * *

وبعد كل أولئك نخلص إلى السؤال المهم الذى تمثل إجابته جانبًا من أهم جوانب بحثنا، وهو: **ما مدى مشروعية التعددية الحزبية أو شرعيتها فى النظام السياسى الإسلامى المنشود؟**

للدكتور صلاح الصاوى دراسة موضوعية وافية جدًّا فى هذا الموضوع صدرت بعنوان: **«التعددية السياسية فى الدولة الإسلامية»** أحاط فيها إحاطة معمقة بكل جوانب الموضوع، فعرض للتعددية فى ميزان النقد بصفة عامة بما لها من إيجابيات وسلبيات، ثم عرض للتعددية السياسية على الصعيد الإسلامى عارضًا الاتجاهات الثلاثة فى اجتهادات المفكرين والفقهاء المعاصرين بشأن إنشاء الأحزاب السياسية، وهى:

الاتجاه الأول: يرى حرمة إنشاء الأحزاب السياسية بإطلاق.

الاتجاه الثانى: يرى مشروعيتها بإطلاق.

الاتجاه الثالث: يرى مشروعيتها فى إطار الالتزام بسيادة الشريعة وعدم الخروج على أصولها الثابتة

(١) نقلت وكالات الأنباء أن روسيا عرضت بيع جثمان لينين المحنط فى تابوته بستة ملايين دولار، ولكنها لم تجد مشتريًا.

ويعرض الدكتور الصاوى أدلة كل فريق ويناقشها، ثم يجيب على سؤال مهم جداً، وهو: كيف يمكن استيعاب التعددية السياسية فى منظومة الحكم الإسلامى؟

ونحن ـ فى بحثنا هذا ـ لا نعرض للتعددية الحزبية أو السياسية إلاَّ بقدر ارتباطها بالمعارضة من المنظور الإسلامى. وكتاب الدكتور الصاوى ـ كما ألمحنا ـ قد عالج الموضوع بصورة واعية شاملة قد تصعِّب على الباحث إضافة جديد للموضوع، وقد يؤكد هذا الحكم عرض أمثلة قليلة مما عرض من أدلة الاتجاهات الثلاثة ومناقشته لها:

فمن أدلة القائلين بالمنع المطلق لإنشاء الأحزاب السياسية أن القرآن الكريم ينهى عن التفرق، ويحض على الاجتماع، وكذلك الأحاديث النبوية[1].

وفى مناقشته هذا الدليل يرى أن الآيات والأحاديث التى تنهى عن التفرق وتحض على الاجتماع، وتصف الاجتماع بالرحمة والفرقة بالعذاب، لابد أن تحمل على التفرق فى الأصول الكلية الذى خالفت به الفرق الضالة جماعة المسلمين، أو على التعصب الذى ينشأ عن هذا الاختلاف، ويؤدى إلى التهارج والتدابر وفساد ذات البين، أما مجرد تفاوت الآراء فى المسائل الاجتهادية فلا حرج فيه، ولا تثريب على أصحابه؛ لأن النصوص فى هذا المجال ظنية ذات أوجه، وتفاوت المدارك سُنَّة من سنن الله فى الخلق، لاسيما وقد وقع هذا الاختلاف ممن جعل لهم محض الرحمة، وهم صحابة رسول الله ﷺ فكان اختلافهم رحمة على الأمة وتوسعة عليها، حتى قال بعض أهل العلم: «إجماعهم حجة قاطعة، واختلافهم رحمة واسعة»[2].

* * *

(١) د. الصاوى: التعددية السياسية فى الدولة الإسلامية، ص ٤٣، ٤٤.

(٢) الصاوى: السابق، ص ٥١، ٥٢.

ومن حجج القائلين بإباحة التعددية بإطلاق: أن المذهبية الإسلامية التى استوعبت فى داخلها المجوس ـ وهم عَبَدة النار ـ واستوعبت فى داخلها عبدة الأصنام عند كثير من أهل العلم، كما استوعبت اليهود والنصارى، لهى من المرونة بحيث تستوعب داخل إطارها الشيوعيين والعلمانيين، إذ لن يكونوا أكفر من اليهود والنصارى والمجوس. وفى الصحيفة التى عقدها رسول الله ﷺ مع أهل المدينة من المسلمين واليهود ومَنْ دَخَل فى عهدهم عبرة ومنهاج وسابقة لها دلالتها الحضارية التى تشهد بمدى مرونة الإطار السياسى فى الدولة الإسلامية[1].

ويناقش الدكتور الصاوى هذا الإطلاق بدليلين:

الأول: يبين فيه طبيعة التعددية السياسية ومحل التنازع فيها، فالتعددية السياسية ـ محل التنازع ـ هى تلك التى تتيح لكل تكتل سياسى أن يعمل من خلال الوسائل الديمقراطية للوصول إلى الحكم لتنفيذ برنامج سياسى معين، فهى تعطيه الحق فى أن يقدم برنامجه السياسى للأمة، وأن يدعو إليه بكافة وسائل الدعاية، وأن يسعى للحصول على أغلبية أصوات الناخبين ليصل إلى سدة الحكم ليضع هذا البرنامج موضع التنفيذ.

هذه هى التعددية موضع التنازع، فإذا لم تقيد هذه التعددية بالالتزام بسيادة الشريعة والتقيد بأصولها الثابتة فمعنى ذلك أن الوثنى والشيوعى الملحد يستطيع أن يصل من خلالها إلى الحكم ليضع برامجه موضع التنفيذ، ويصبح وليًّا على المسلمين[2].

أما الدليل الثانى فيعتمد على دليل واقع مشهود، يتلخص فى أن التعددية المطلقة لا وجود لها فى الواقع ـ لا فى الدولة الإسلامية، ولا فى الدول

(١) الصاوى: السابق، ص ١٠٣- وانظر القرضاوى: فتاوى معاصرة ٢/ ٦٥٧-٦٥٩.

(٢) الصاوى: السابق، ص ١٠٤ ، ١٠٥.

العلمانية؛ لأنه ما من دولة من الدول إلا وتقيد الحريات السياسية وغيرها بما يسمى النظام العام والآداب، أو المقومات والمبادئ الأساسية للمجتمع ونحوه، وقد تضيق دائرة هذه القيود، وقد تتسع، وقد تتفاوت من دولة إلى أخرى، إلا أن القَدْر المحكم لدى الجميع هو وجود إطار يجب أن تتقيد به هذه التعددية، وأن تدور فى فلكه[1].

* * *

وثمة رؤية للأستاذ فهمى هويدى مخالفة، بل مناقضة لما يراه الدكتور الصاوى، وهو ينطلق فى رؤيته هذه من فرض نظرى يلخصه فيما يأتى:

فى أحد المجتمعات العربية أو الإسلامية القائمة على التعددية السياسية أجريت انتخابات حرة، **وفاز فيها الإسلاميون بأغلبية الأصوات**، الأمر الذى **مكنهم من استلام السلطة وحكم ذلك البلد.** فى الانتخابات التالية فشل الإسلاميون **فى الحصول على الأغلبية**، وتوفر الفوز لقوى أو جماعة أخرى علمانية، ماذا يكون موقف الإسلاميين؟

نذكر بما أشرنا إليه فى مواضع عدة **من ضرورة التفرقة بين تيار علمانى متصالح مع** الدين، يقوم على التفرقة بين الدين والسياسة، وهو ما نرى وجوب الاعتراف بشرعيته فى إطار التعددية السياسية، وآخر مخاصم للدين، ومن ثم **معارض للدستور وللنظام العام فى المجتمع**، وبالتالى لا شرعية له. وقد وصفنا الأولين بالمعتدلين، والآخرين الرافضين للعقيدة فضلا عن الشريعة، بالغُلاة.

ننوه إلى ذلك لكى ندرك حدود الخريطة التى نتحدث عنها، وهى بالمناسبة خريطة الواقع الراهن فى أكثر الأقطار العربية، ثم نستدعى السؤال: **ما العمل؟**

ردى المباشر على السؤال أنه يتعين على الإسلاميين فى هذه الحالة أن يسلموا السلطة إلى الفريق الذى اختاره الناس، وأعطوه أصواتهم بإرادتهم الحرة، حتى ولو كان علمانيـًّا وله تحفظاته على تطبيق الشريعة. **ولا محل للادعاء بأن بقاء**

(١) الصاوى: السابق، ص ١١٠.

الإسلاميين فى السلطة ضرورى لحراسة الدين، حيث تلك مهمتهم ومسئوليتهم طالما رضى بهم الناس، ولا محل لاستمرارهم فى السلطة بعد ما انفض الناس من حولهم، وأعطوا ثقتهم لغيرهم. وإذا كان الله قد قرر أنه «لا إكراه فى الدين»، فالأولى ألاَّ يكون هناك إكراه فى سياسة الدنيا. فضلا عن ذلك فإن للدين ربًّا يحميه ، ولو تُرك أمر الحماية لحكام المسلمين وسلاطينهم لاندثر منذ زمن، ولما بقى منه شيء إلى الآن.

وكما أسلفنا، **فالسلطة ليست هدفًا من وجهة النظر الرسالية المعنية بالهداية فى نهاية المطاف، وإنما هى وسيلة ضرورية لبلوغ ذلك الهدف، لكن شرعية البقاء فيها تنتفى ما لم تَقُمْ على قبول الناس ورضاهم.**

وعلى فرض أن الناس أساءوا الاختيار فى هذه الحالة، وأعرضوا عن الإسلاميين إلى غيرهم، فذلك يعنى **أن أولئك الإسلاميين فشلوا فى إقناع الناس بجدارتهم، بعد ما رسبوا فى الممارسة العملية،** وفشلهم ذلك دليل على **تقصيرهم** فى أداء رسالة التبليغ وعجزهم عن النهوض بتلك الرسالة.

وإذا ما افترضنا أن الإسلاميين **ما قصروا فى التبليغ، ولكن الناس أعطوا أصواتهم فى الانتخابات لمن عداهم،** فليس للإسلاميين أن يبقوا فى السلطة رغم أنوفهم تحت أى ذريعة؛ لأن ذلك فى أسوأ فروضه وأبعدها يمكن أن يعد من قبيل «الإعراض» الذى يحاسبهم الله عليه يوم القيامة. ولم يخول الإسلام أحدًا أو جماعة من الناس حق الوصاية على الخلق فى توجيه خياراتهم أو قناعاتهم.

وإذا ما انطبق ذلك على **شأن الإيمان والكفر،** وأبلغ النبى صراحة ـ كما بينا ـ أنه ليس على الناس بمسيطر أو وكيل، فأولى به أن ينطبق على شئون السياسة ومناهج الإصلاح[1].

* * *

والفرض الذى طرحه الأستاذ هويدى فرض غير مستحيل التحقيق، ويجب

(١) فهمى هويدى: الإسلام والديمقراطية، ص ١٦٩، ١٧٠.

أن يوضع فى اعتبار الإسلاميين وهم يعرضون ويعالجون القضايا السياسية المهمة، وإن كانت النتائج والأحكام التى خلص إليها الأستاذ هويدى تحتاج إلى مُدارَسة ومناقشة أوسع وأشمل.

ونصل بعد ذلك إلى رأى وَسَطىٍّ للدكتور يوسف القرضاوى نوافقه عليه تمامًا، فهو يرى أنه لاغضاضة ولا حرج من اقتباس مبدأ التعدد الحزبى من الديمقراطية الغربية بشرطين.

أولهما: أن نجد فى ذلك مصلحة حقيقية لنا، ولا يضرنا أن نخشى من بعض المفاسد من جرائه، المهم أن يكون نفعه أكبر من ضرره، فإن مَبْنَى الشريعة على اعتبار المصالح **الخالصة أو الغالبة،** وعلى إلغاء المفاسد الخالصة أو الراجحة. وقوله تعالى فى الخمر والميسر: ﴿قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾[1] أصل فى هذا الباب.

وثانيهما: أن نعدل ونطور فيما نقتبسه، حتى يتفق مع قيمنا الدينية ومُثلنا الأخلاقية، وأحكامنا الشرعية، وتقاليدنا المرعية.

ولا يجبرنا أحد أن نأخذ النظام بحذافيره وتفاصيله، ومنها: التعصب للحزب بالحق وبالباطل، ونُصرته ظالمًا ومظلومًا، على ظاهر ما كان يقوله العرب فى الجاهلية: **«انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا»** قبل أن يعدل الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ مفهومها لهم، ويفسرها تفسيرًا يجعل لها معنى آخر، فنصره ظالمًا بأن تأخذ فوق يديه، وتمنعه من الظلم، فبذلك تنصره على هوى نفسه، ووسوسة شيطانه[2].

وفى ضوء هذا الرأى، واستئناسًا كذلك بما ذكره الدكتور الصاوى من أن التعددية المطلقة لا وجود لها فى الواقع، لا فى الدولة الإسلامية، ولا فى الدول العلمانية؛ لأنه ما من دولة من الدول إلا وتقيد الحريات السياسية

(١) البقرة: ٢١٩.

(٢) فتاوى معاصرة ٢/ ٦٦٠-٦٦١.

وغيرها بما يسمى النظام العام، والآداب، أو المقومات والمبادئ الأساسية للمجتمع، والقدر المحكم لدى جميع الدول هو وجود إطار يجب أن تتقيد به هذه التعددية، وأن تدور فى فلكه(1).

يمكن ضرب الأمثلة بالمباح والمحظور فى منظومة التعددية:

فيسمح بقيام حزب يكون من أساسيات برنامجه احترام حرية الأديان والمذاهب الدينية، ويحظر حزب يدعو إلى الإلحاد والانسلاخ من الأديان الكتابية، وهدم القيم الأخلاقية.

ويسمح بقيام حزب يرى مرجعيته الأساسية تتمثل فى الحضارة الغربية وقيمها السياسية والثقافية، ويحظر حزب يدعو صراحة إلى التحلل من الهوية العربية والوطنية، وحرية الجنس والشذوذ.

ويسمح بحزب يدعو إلى التسامح الدينى والتآخى والتعاون بين البشر على اختلاف أديانهم. ويحظر حزب يدعو إلى «توحيد» الأديان السماوية فى دين واحد ملفق منها جميعًا.

أى لا ضير من قيام أحزاب متعددة الوسائل والأهداف مع عدم النيل من ثوابت الأمة فى دينها وأنبيائها ولغتها وأخلاقياتها. وخارج هذا النطاق لاضير من التعدد والاختلاف ما دام ذلك حرصًا على كشف الحقيقة ومصلحة الأمة.

يقول الإمام الشاطبى فى معرض تفسير قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ﴾(2):

إن جماعة من السلف الصالح جعلوا اختلاف الأمة فى الفروع ضربًا من ضروب الرحمة، وإذا كان من جملة الرحمة فلا يمكن أن يكون صاحبه خارجاً من قسم أهل الرحمة.

(1) الصاوى: مرجع سبق، ص ١١٠.

(2) هود: ١١٨، ١١٩.

وبيان كون الاختلاف المذكور رحمة ما روى عن القاسم بن محمد قال: لقد نفع الله باختلاف أصحاب رسول الله ﷺ فى العمل ، لا يعمل العامل بعمل رجل منهم إلا رأى أنه فى سعة. وعن ضمرة بن رجاء قال: اجتمع عمر بن عبد العزيز والقاسم بن محمد، فجعلا يتذاكران الحديث ـ قال ـ: فجعل عمر يجيءُ بالشىء يخالف فيه القاسم ـ قال ـ: وجعل القاسم يشق ذلك عليه حتى تبين ذلك فيه، فقال له عمر: لا تفعل! فما يسرنى باختلافهم حمر النعم. وروى ابن وهب عن القاسم أيضاً قال: لقد أعجبنى قول عمر بن عبد العزيز: ما أحب أن أصحاب محمد ﷺ لا يختلفون؛ لأنه لو كان قولاً واحدًا لكان الناس فى ضيق، وإنهم أئمة يقتدى بهم، فلو أخذ رجل بقول أحدهم كان سُنّة.

ومعنى هذا أنهم فتحوا للناس باب الاجتهاد وجواز الاختلاف فيه؛ لأنهم لو لم يفتحوه لكان المجتهدون فى ضيق؛ لأن مجال الاجتهاد ومجالات الظنون لا تتفق عادة ـ كما تقدم ـ فيصير أهل الاجتهاد مع تكليفهم باتباع ما غلب على ظنونهم مكلفين باتباع خلافهم، وهو نوع من تكليف ما لا يطاق، وذلك من أعظم الضيق. فوسع الله على الأمة بوجود الخلاف الفروعى فيهم؛ فكان فتح باب للأمة للدخول فى هذه الرحمة، فكيف لا يدخلون فى قسم «من رحم ربّك»؟! فاختلافهم فى الفروع كاتفاقهم فيها، والحمد لله[1].

ومثل هذا النص وما دار فى فلكه يعطينا الضوء الأخضر لإباحة التعددية الحزبية، وليسمَّ الحزب بالتنويرى أو الشيوعى أو الاشتراكى أو الناصرى أو الساداتى، فالبقاء للأصلح وإن طال الأمد.

وهذا الاتجاه يحقق السلام الاجتماعى؛ لأن كل فئة من الشعب تأخذ حقها فى التعبير بصورة فردية أو حزبية، ويقضى على التوتر الداخلى والكبْت

---

(١) الشاطبى: الاعتصام، ص ٤١٦، ٤١٧.

السياسى الذى تفرضه حكومة الحزب الواحد مما يؤدى إلى نشوء التنظيمات السرية الراديكالية، وتراكم العقد، والتعبير بالعنف.

ويترتب على تحقيق الطمأنينة والسلام الاجتماعى ازدهار الأمة فكريًّا وثقافيًّا واقتصاديًّا، ونمو الولاء للوطن، وزيادة الإنتاج؛ إذ يشعر كل فرد بوجوده وقيمته على أرض الوطن تحت مظلة العدل والحرية.

* * *

وما دامت مرجعيتنا الأساسية فى نظامنا السياسى تتمثل فى موروثنا الدينى والخلقى مع الإفادة المنضبطة من النظم الديمقراطية فى شكلها السّوى أصبح إطلاق (الديمقراطية) على هذا النظام المعروض أو المنشود ينطوى على مخالفة تاريخية وخطأ واقعى فى هذا الإطلاق، وإن لم ينل ذلك من طبيعة النظام ومضمونه.

كما أن الديمقراطية ـ بسبب السلوكيات الآنية لأمريكا ودول الغرب تجاه قضايانا، وهى سلوكيات شاذة وظالمة - علقت بها الشبهات وسوء السمعة. وتفاديًا لهذه الشبهات، ولما أشرنا إليه من مخالفة الإطلاق للتاريخ والواقع، أرى أن يطلق على «منظومتنا السياسية الجديدة» الديمقراطية الإسلامية، أو الشورية الإسلامية، أو السياسية الإسلامية.

وأرجح التسمية الأخيرة، فهى الأدل على طبيعة المضمون بعيدًا عن حرج قد يثيره استعمال المصطلحات الأجنبية. وقد تبدو هذه التسمية غريبة على الألسن والأسماع، ولكن هذه الغرابة تزول باطراد الاستعمال والتكرار والإعلام[٢].

(١) الشاطبى: الاعتصام ٤١٦-٤١٧.

(٢) نقصد بالسياسية الإسلامية نظامًا سياسيًّا إسلاميًّا يرتكز على أساسيات الإسلام ومبادئه وقيمه، مع الإفادة من الأنظمة الأخرى، كالديمقراطية، وهذا يختلف عمّا يسميه العلمانيون «بالإسلام السياسى»، فليس هناك «إسلام سياسى» وآخر «اجتماعى» وثالث «روحانى».. إلخ، ولكن هناك إسلام واحد ذو جوانب متعددة، منها السياسى، ومنها الاجتماعى، ومنها التربوى، ومنها الروحانى... إلخ.

وبعد ترسيخ هذا الوصف وتحديد أبعاده يمكن تعميم المصطلح بالنسبة للجوانب الإسلامية الأخرى، فيكون عندنا «المجتمعية الإسلامية»، و «الاقتصادية الإسلامية»، و «التربوية الإسلامية»، و «الأدبية الإسلامية». . . إلخ[١].

* * *

وعلاقة المعارضة بالديمقراطية أظهر من أن نقف عندها طويلاً، فهناك شبه إجماع على أنه لا ديمقراطية، ولا نظام ولا ضمان للحريات العامة بدون وجود المعارضة، وبخاصة في وجود الأحزاب كما ذكرنا من قبل.

فالمعارضة تعد ضرورة من ضرورات النظام الديمقراطي، وجزءًا من طبيعة النظم البرلمانية، ويلقى هذا الرأي إجماعًا من كبار علماء القانون الدستوري في العالم، بل إن التطور التاريخي يؤكد هذا الرأي، فيقول الأستاذ إيزمن Esme-in: «إنه لا حرية سياسية بدون معارضة» ويقول كلسن Kelesn»: «إن المعارضة عماد الديمقراطية، وإن العداء للأحزاب يخفي عداءً للديمقراطية ذاتها».

ومما يؤكد ذلك أن نظام الديمقراطية يرتبط بمفهوم حكم الشعب، أي أنه يقوم على حق الاقتراع العام؛ لأن ذلك يتضمن تعبئة الجماهير وتنظيمهم. ويرتبط مفهوم الديمقراطية في كل الحالات بوجود المعارضة، حيث إن هناك تصنيفًا للحريات على أساس أثرها على نشاط الحكم توضع فيه. ما يعرف بـ «حريات المعارضة Libertés Opposition»، لا تتمثل فيها إلاَّ الحريات التي تسمح فيها الدولة للأفراد بانتقاد سياستها، وهذه الحريات تتمثل في حرية الصحافة، وحرية الاجتماع، وحرية التظاهر، وحرية تكوين الجمعيات، وحريات تكوين الأحزاب[٢].

(١) السياسية والمجتمعية والاقتصادية والتربوية والعسكرية والأدبية ليست أوصافًا، ولكنها «مصادر صناعية» يقصد بكل منها مجموعة القواعد والمبادئ والخطوط الأساسية التي تمثل قوام النظام السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي. . . إلخ.

(٢) انظر: أشرف مصطفى توفيق: المعارضة، ص ٢٢، ٢٣.

ثم بعد ذلك يثور السؤال الذى ما برح يتردد ولا ينقطع تردده، وهو: ما صورة المعارضة المشروعة أو الشرعية التى يرتضيها الإسلام للمجتمع الإسلامى دون الوقوع فى الحرام والمحظور؟.

والذين يطرحون هذا السؤال منهم من حَسُنَتْ نيته ويريد معرفة الإجابة حرصًا على المعرفة وتثبيتًا لليقين، ومنهم من يعتقد أنه سؤال لا إجابة له عند دُعاة النظام الإسلامى فى عصر يموج بالمذاهب السياسية المترامية المتلاطمة... عصر «التقدم»، و «المدنية»، والمجالس النيابية، والصحافة، والانتخابات، والاستفتاءات، والمناقشات، والأحزاب، وطرح الثقة... و ...و.

وأعتقد أن الإجابة تأتى سهلة ميسورة بالنسبة للفئتين كلتيهما إذا ما قرأنا كلمات كتبها ابن قيم الجوزية من قرابة سبعة قرون، وهى «إن الله أرسل رُسُلَهُ وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذى قامت به السمٰوات والأرض، **فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأى طريق كان، فثَمَّ شرع الله ودينه، ورضاه وأمره.. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته فى نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التى هى أقوى منه وأدل وأظهر، بل بَيَّنَ بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل، وقيام الناس بالقسط، فأى طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها، والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها، وإنما المراد غاياتها التى هى المقاصد**[1].

* * *

وأعتقد أن هذا النص العظيم قد أعطانا مفتاح الإجابة التى يمكن إيجازها فيما يأتى:

إن صورة المعارضة التى تتفق مع الإسلام هى الصورة التى يثبت بالتجربة

(١) إعلام الموقعين ٤/ ٣٧٣.

والممارسة أنها أوفق الصور وأنجعها، وأكثرها نفعًا للأمة، وأقواها تأثيرًا وفاعلية فى القضاء على الفساد، وتربية الأمة على الصراحة والإيمان وصدق الانتماء.

وليس من الضرورى أن يكون للمعارضة صورة واحدة، بل قد تتعدد صورها وطرائقها ومناهجها إذا اقتضت المصلحة ذلك، ومن التصورات التى يمكن عرضها إمكان نشوء المعارضة فى ظل نظام التعدد الحزبى بالصورة المعروفة فى البلاد الغربية الديمقراطية ـ كما ذكرنا ـ مع تنقيتها مما يعلق بها من عيوب.

وهناك تصور آخر للمعارضة، وأعنى به «المعارضة الفردية أو اللاحزبية»، فيكون اختيار حاكم الأمة أو إمامها بالانتخاب المباشر، أو عن طريق مجلس مُنْتَخَب من الشعب، لأى فرد فيه حق المعارضة دون تشكيلات حزبية، ومن ثم دون التزام حزبى بالمعارضة، أى تكون المعارضة معتمدة على «تقدير فردى» مبنى على دراسة واعية لما يعرضه الحاكم على هذا «المجلس» من مسائل وأمور تتعلق بسياسة الأمة.

ومن الممكن ـ فى نطاق التصور السابق ـ اختيار أشخاص معينين ذوى إمكانات وقدرات خاصة، مهمتهم الرقابة الدائمة لسلوك الحكومة وسياستها، كالشأن فى «ولاية الحسبة»، وهى من مفاخر النظام الإسلامى.

وعلى الأُمَّة إذا ما أخذت بصورة من هذه الصور أو غيرها أن تكون ممارستها واعية أمينة فى وسائلها وطرائقها، وألاَّ تجمد نفسها فى إطار هذه الصورة إذا ما ثبت إخفاقها فى التطبيق؛ لأن الطرق ـ كما يقول ابن القيم ـ أسباب ووسائل لا تراد لذواتها، وإنما المراد غاياتها التى هى المقاصد.

* * *

وقد يكون من تمام الفائدة ـ وعلى سبيل التمثيل لا الحصر ـ أن نعرض أحد تصورات المعارضة كما يراها واحد ممن عالجوا بجدارة موضوع التعددية

السياسية[١]: فالحزب الذى يفوز بالأغلبية فى مجلس الشورى يكون له الحق فى أن يخول «وزارة التفويض»[٢] من قِبَل الإمام ليقوم بتشكيل الوزارة، ويكون مسئولا - بصفة أساسية - أمام مجلس الشورى، وبصفة ثانوية أمام الإمام.

ويكون موقف المعارضة وموقعها على خريطة العمل السياسى متبلورًا فى النقاط الآتية:

١- حق المعارضة فى أن تبقى على رأيها فى معارضة الاجتهادات السياسية المطبقة، وأن تبقى فى مجلس الشورى رقيبة على أعمال وزارة التفويض، تحتسب عليها عند الاقتضاء.

٢- حق المعارضة فى الدعوة إلى اجتهاداتها السياسية عبر القنوات النظامية التى يتفق عليها فى ذلك، وأن تسعى لشرح برامجها للأمة تمهيدًا لكسب ثقتها عند الجولة البرلمانية القادمة.

٣- التزامها بالطاعة للسلطة القائمة، وعدم منازعتها مدة قيامها بالسلطة إلاَّ بمبرر شرعى واضح صحيح، من فسقٍ بيِّن، أو إضرار متعمد بالمصالح العامة تفقد به السلطة القائمة شرعية استمرارها فى موقع المسئولية.

٤- لا تبدأ المعارضة الدعوة إلى طلب تأييد الناخبين لها إلاَّ بعد انتهاء الدورة القائمة لمجلس الشورى وإعلان الإمام دعوة الأمة إلى إعادة الانتخابات وتجديد اختيار مجلس الشورى.

٥- دعم السلطة القائمة فى كل ما يتعلق بالإطار المشترك المجمع على قبوله من الكافة، وهو الأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، وما وقع الاتفاق عليه من المصالح العليا للدولة، فإن معارضة السلطة القائمة فى هذا القدر

---

(١) هو الدكتور صلاح الصاوى فى كتابه «التعددية السياسية فى الدولة الإسلامية» انظر: ص ١٣٣-١٣٥.

(٢) عرف المسلمون نوعين من الوزارات، وزارة التفويض: ولمن يتولاها سلطات مستقلة وولاية عامة فى كل الأعمال، أى أن له تقريبًا سلطات الخليفة، وهو شبيه فى عصرنا بالوزير الأول (رئيس الوزراء). ووزارة تنفيذ: ولمن يتولاها سلطات التنفيذ فى المجالات المحددة له. [موسوعة السياسة ٧/ ٢٨٨].

أو خذلانها فيه نقض للثوابت، وسعى فى هدم المقومات الأساسية للدولة الإسلامية.

٦- تجنب الالتزام الحزبى بمفهومه العلمانى، وهو مفهوم يجعل المصلحة الحزبية والانتصار الحزبى فى المرتبة الأولى ولو كان ذلك على حساب المصلحة العامة.

وعلى قادة أحزاب المعارضة ألاَّ يُلزموا أعضاءهم بتبنى موقف المعارضة أبدًا، محقةً كانت السلطة أو مبطلة، أو تبنى موقف الحزب الذى ينتمون إليه، محقًّا كان أو مبطلاً، وإلا فَقَدَ هذا التجمع شرعية وجوده، فإن هذا من الْبَغْى الذى يسخطه الله ورسوله[1].

وقد يقول قائل: إن من صور المعارضة ـ فى وقتنا الحاضر، بل ربما أغلبها ـ ما لم يكن أيام رسول الله ﷺ ومن ثم لا يحق لنا ـ نحن المسلمين ـ أن نأخذ بهذه الصور.

وأُحيل المعترض على النص الذى نقلتُه عن ابن القيم آنفًا، وربما كان الجواب أدل وأقطع فيما نقله ابن القيم عن أبى الوفاء بن عقيل إجابة على ما قاله أحدهم: «لا سياسة إلاَّ ما وافق الشرع». قال ابن عقيل: «السياسة: ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحى»، فإن أردت بقولك: «إلاَّ ما وافق الشرع» أى: لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت إلا «مانطق» به الشرع فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يجحده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلاَّ تحريق المصاحف فإنه كان رأيًا اعتمد عثمان فيه على مصلحة الأمة، وتحريق على ـ رضى الله عنه ـ الزنادقة فى الأخاديد، ونفى عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ لنصر بن حجاج[2].

(١) انظر الصاوى: المرجع السابق، ص ١٣٣-١٣٥.

(٢) انظر الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية، ص ١٣.

القسم الثانى

المعارضة من زاوية الواقع والتطبيق

في عهد النبي ﷺ

١- فى غزوة بدر

نزل الرسول ﷺ بعسكره قريبًا من ماء بدر، فسأله الحباب بن المنذر:

- يارسول الله: أرأيت هذا المنزل: أَمَنْزِلٌ أنزلكَهُ الله ليس لنا أن نتقدمه، ولا نتأخر عنه، أم هو الرأى والحرب والمكيدة؟.

فأجابه رسول الله ﷺ بأنه الرأى والحرب والمكيدة. فقال:

- يارسول الله: فإن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتى أدنى ماء من القوم، فننزله، ثم نغوّر[١] ما وراءه من القُلُب[٢]. ثم نبنى عليه حوضًا، فنملؤه ماء، ثم نقاتل القوم، فنشرب ولا يشربون.

فَرَحَّبَ رسول الله ﷺ بما أشار به الحُباب، وقال: «**لقد أشرت بالرأى**»، ونفذ ما أشار به، وكان ذلك سببًا أساسيًّا من أسباب نصر المسلمين فى بدر[٣].

وقد يسأل سائل: وأين المعارضة فى هذا الموقف؟ وأذكر القارئ بما سبق أن قلناه من أن المعارضة ـ فى أبسط معانيها - تعنى «الرأى الآخر»... أى الرأى المخالف أو المناقض لرأى أو موقف أو اتجاه معين. وهنا نرى واحدًا من جنود المسلمين قد شاهد «قائده الأعلى» المؤيَّد بالوحى من السماء قد نزل بجيشه فى مكان، رأى هو ـ باجتهاده الخاص ـ أن هناك ما يفْضُله، فلما استوثق أن

(١) نُغَوِّرُ: ندفن ونطمس.

(٢) القُلُب: الآبار. جمع قليب.

(٣) انظر: السيرة النبوية لابن هشام: القسم الأول، ص ٦٣٠.

اختيار النبى ليس وراءه وحى من عند الله، أبدى رأيه فى شجاعة، وقدم الأسباب التى دعم بها اختياره، وَنزل النبى ﷺ عن رأيه إلى رأى الحباب.

* * *

ولكن المعارضة أو الرأى الآخر فى بدر لم يَخْلُ أحيانًا من حِدَّة غير مستساغة، كما حدث قبل التحام المسلمين بالكفار، فقد قال النبى لأصحابه:

- إنى قد عرفتُ أن رجالاً من بنى هاشم وغيرهم قد أُخرجوا كرهًا لاحاجة لهم بقتالنا، فمن لقى منكم أحدًا من بنى هاشم فلا يقتله، ومن لقى أبا البخترى بن هشام بن الحارث[1] فلا يقتله، ومن لقى العباس بن عبد المطلب فلا يقتله، فإنه إنما أُخرِجَ مُسْتكْرَهًا.

قال أبو حذيفة بن عتبة:

- أنقتلُ آباءنا وأبناءنا وإخوتنا وعشيرتنا ونترك العباس؟! والله لئن لقيتُه لألحمنّه[2] بالسيف!!

فبلغت رسول الله ﷺ فقال لعمر:

- يا أباحفص: أيضرب وجه عم رسول الله بالسيف؟!

وشعر أبو حذيفة بالأسى والندم فكان يقول: «ما أنا بآمن من تلك الكلمة التى قلت يومئذٍ، ولا أزال منها خائفًا إلا أن تكفرها عنى الشهادة».

فَقُتِلَ يوم اليمامة شهيدًا[3].

---

(١) كان أبو البخترى بن هشام أكفَّ الناسِ عن رسول الله ﷺ وهو فى مكة، وكان لا يؤذيه، ولا يبلغه عنه شئ يكرهه. وكان ممن قام فى نقض الصحيفة التى كتبت قريش على بنى هاشم وبنى المطلب.

(٢) أى: لأضربنه بالسيف حتى يخالط السيف لحمه.

(٣) سيرة ابن هشام، القسم الأول، ص ٦٢٩.

وأعتقد أن عامة المسلمين لم يكونوا يعلمون آنذاكَ أن العباس كان بمثابة عين للرسول ـ عليه السلام ـ فى مكة، وكان يكشف له أسرارهم فى كُتب يبعث بها سرًّا للنبى [انظر للمؤلف: أدب الرسائل فى صدر الإسلام، الجزء الأول، ص ٩٩-١٠١].
=

٢- فى غزوة أحد

فى العام الثالث للهجرة زحفت قريش، ونزلت مقابل المدينة بذى الحليفة لقتال النبى والمسلمين؛ ثأرًا لهزيمتها فى بدر. وكان رأى النبىﷺ ألاَّ يخرج المسلمون لقتال الكفار، مفضلاً البقاء فى المدينة، وعرض رأيه هذا على أصحابه بطريقة توحى بأنه رأى اجتهادى، ليس وراءه وحى يلزمهم به.

فقال:

- إن رأيتم أن تقيموا بالمدينة، وتَدَعُوهم حيث نزلوا، فإنْ أقاموا أقاموا بِشَرِّ مقام، وإن هم دخلوا علينا قاتلناهم فيها[1].

كان هذا هو رأى النبى ﷺ وكبار الصحابة من المهاجرين والأنصار، وأرسل الرسول ـ عليه السلام ـ إلى عبد الله بن أُبَىٍّ بن سلول يستشيره[2]، فكان رأيه هو رأى النبى ـ عليه السلام ـ وكبار الصحابة: أى البقاء بالمدينة، واتخاذ عدة الدفاع، فإن أقام الكفار أقاموا بشرٍّ محبس، وإن دخلوا المدينة قاتلهم الرجال

= وقال أبو رافع مولى رسول الله ﷺ: «كنت غلامًا للعباس، وكان الإسلام قد دخلنا ـ أهل البيت ـ فأسلم العباسُ، وأسلمت أم الفضل، وأسلمتُ، وكان العباس يهاب قومه، ويكره خلافهم، وكان يكتم إسلامه، وكان ذا مال متفرق فى قومه». [سيرة ابن هشام القسم الأول ٦٤٦].

(١) لأن أهل المدينة أعلم بدروبها وطُرقها ومخابئها من المهاجمين، وكانوا قد شبكوا المدينة بالبنيان من كل ناحية فهى كالحصن.

(٢) جاء فى السيرة الحلبية ٢/٢١٨ أن هذه كانت أول مرة يستشير فيها النبى رأس المنافقين ابن سلول، وهى براعة سياسية من رسول الله ـ عليه السلام ـ فالخطر يهدد المدينة كلها، وابن سلول ما زال رأسًا من رءوسها، والأحداث ستأتى تترى تكشف عن حقيقته، وتفضح نواياه.

فى وجههم، ورماهم النساء والصبيان بالحجارة من فوقهم، وإن رجعوا رجعوا خائبين كما جاءوا[1].

ولكن كان هناك «الرأى الآخر».. وراءه حماسة الشباب، وحب الجهاد، وكثير من هؤلاء لم يشهدوا بدرًا:

- اخْرُجْ بنا يارسول الله إلى أعدائنا، لا يرونا أنا جُبُنًّا عنهم وضعفنا.

ويرتفع صوت حمزة ـ رضى الله عنه ـ:

- والذى أنزل عليك الكتاب لا أطعم طعامًا حتى أجالدهم بسيفى خارج المدينة.

ويظهر أن الذين دعوا للخروج كانوا يمثلون غالبية المسلمين، فاستجاب النبى ـ عليه السلام ـ لهذا الرأى وهو كاره، فندم الناس وعرضوا البقاء فى المدينة بعد أن لبس لأْمَتَهُ، واستعد للقتال، ولكنه قال: «**ما ينبغى لنبى إذا لبس لأْمَتَهُ أن يضعها حتى يقاتل...**».

واتخذ ابن سلول من خروج النبى ـ عليه السلام ـ إلى أحد ذريعة لانخذاله ورجوعه بثلث الناس قائلا:

- أطاعهم وعصانى، ما ندرى علامَ نقتل أنفسنا ها هنا أيها الناس[2].

* * *

وما فعله عبد الله بن أُبىّ بن سلول إذ انسحب بثلث الجيش يوم أحد يعد من قبيل الغدر والخيانة والنكث بالعهود فى أحرج الأوقات وأشدها، ولا يدخل فى نطاق معارضة رأى برأى، أو مخالفة عن رأى القائد الأعلى فى

(١) عرضت السيرة الحلبية ٢/ ٢١٩ لرواية مرجوحة مؤداها أن ابن سلول حينما استشاره النبى ـ عليه السلام ـ أشار بالخروج لقتال الكفار بعيدًا عن المدينة. والصحيح ما ذكرناه، يؤيد هذا ما ثبت تاريخيًّا من انخذال ابن سلول بثلث الناس يوم أحد بحجة أن محمدًا بخروجه هذا «أطاعهم وعصانى» على حد قوله.

(٢) انظر سيرة ابن هشام: القسم الثانى ٦٣ وما بعدها. وانظر كذلك السيرة الحلبية: الجزء الثانى ٢١٨-٢٢٠.

ظروف عادية؛ لأن النبى ﷺ كان يرى البقاء فى المدينة والقتال عنها وفيها إذا هاجمها المشركون.

وأشار ابن أُبىّ بالرأى نفسه، وقدم له من المبررات التاريخية والواقعية ما يدعمه، ولكن النبى ﷺ استجابة للرأى الآخر الذى نادت به الأغلبية خرج إلى المشركين، ولم يُبْدِ ابن سلول وجماعته - فى هذه المرحلة - اعتراضًا على خروج جيش المسلمين لملاقاة أعدائهم، بل خرجوا ضمن الخارجين، وساروا معهم أمدًا طويلا، وهذا يعنى أنهم سلموا عمليًّا بما سلم به النبى - عليه السلام - من الخروج لقتال الأعداء، وجاء الانسحاب والمسلمون يتهيئون لخوض المعركة، أى فى أحرج الأوقات التى تكون المخالفة الضئيلة فيها خطأً جسيمًا، بل خطيئة كبرى قد تجر إلى هزيمة نكراء.

وكانت معركة أُحد - كما قال ابن إسحاق - يوم بلاء ومصيبة وتمحيص[٢]، فقد استُشهد قرابة سبعين من المسلمين على رأسهم حمزة عم النبى ﷺ كما جُرح النبى، وشُجَّ وكُسرت رباعيته.

وعَوْدًا على بدء نذكّر القارئ بأن النبى - عليه السلام - كان يرى البقاء فى المدينة، ولكنه استجاب لمعارضى رأيه وخرج إلى أُحد.

ونجمت صورة أخرى من المعارضة فى شكل غدر وخيانة جماعية من ابن سلول وعصابة المنافقين، وهو عمل ليس له اسم فى وقتنا الحاضر إلا «جريمة الخيانة العظمى».

ولكن النبى - عليه السلام - لم يعرض لهؤلاء بعقاب، على الرغم من أنهم - لو حكّمنا أبسط قواعد العدالة - يستحقون القتل. وكان مسلكه هذا هو انعكاس لسياسته العامة مع المنافقين، فقد امتنع النبى - عليه السلام - عن قتلهم مع علمه بنفاق بعضهم، وقبل علانيتهم لوجهين:

---

(١) سيرة ابن هشام، القسم الثانى، ص ١٠٥.

أحدهما: أن عامتهم لم يكن ما يتكلمون به من الكفر مما يثبت عليهم بالبينة، بل كانوا يُظهرون الإسلام، ونفاقهم يُعرف تارة بالكلمة يسمعها الرجل المؤمن فينقلها إلى النبى ﷺ فيحلفون بالله أنهم ما قالوها أو لا يحلفون، وتارة بما يظهر من تأخرهم عن الصلاة والجهاد، واستثقالهم للزكاة، وظهور الكراهة منهم لكثير من أحكام الله، وعامتهم يُعرفون مِنْ لَحْن القول.

. . . ولكن جميع هؤلاء المنافقين يُظهرون الإسلام، ويحلفون أنهم مسلمون، ويتخذون أيمانهم جُنَّة، وإذا كانت هذه حالهم فالنبى ﷺ لم يكن يقيم الحدود بعلمه، ولا بخبر الواحد، ولا بمجرد الوحى، ولا بالدلائل والشواهد، حتى يثبت الموجب للحد ببينة أو إقرار.

الوجه الثانى: أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ كان يخاف أن يتولد من قتلهم من الفساد أكثر مما فى استبقائهم، وقد بين ذلك حين قال: **«لا يتحدث الناسُ أن محمداً يقتل أصحابه»**. . . فإنه لو قتلهم بما يعلمه من كفرهم لأوشك أن يظن أنه إنما قتلهم لأغراض وأحقاد. . وأن يخاف من يريد الدخول فى الإسلام أن يُقتل مع إظهاره الإسلام كما قتل غيره[1].

* * *

وانتهت «أُحُد». . أُحُد البلاء والمصيبة والتمحيص ـ كما يقول ابن إسحاق ـ لتبقى قاعدة «الشورى» فوق الأحداث نابعة من الأمر السماوى الجليل: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ﴾[2]... مهما كانت النتائج أليمة حزينة، فهى قاعدة تتوقف عليها الحياة الكريمة السليمة. . إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

* * *

---

(١) عن ابن تيمية: الصارم المسلول على شاتم الرسول، ص ٣٥٤-٣٥٨، ٤٣٥، ٤٣٦.

(٢) آل عمران: ١٥٩.

٣- فى غزوة الأحزاب

خرج زعماء من بنى النضير إلى قريش فى مكة، ودعوهم إلى حرب الرسول ﷺ وقالوا لهم ضمن ما قالوا: «.. إن دينكم أحق من دينه، وأنتم أولى بالحق منه...»

وكما حرضوا قريشًا حرضوا غَطَفان...

وفى شوال من العام الخامس للهجرة خرجت قريش فى عشرة آلاف من أحابيشهم ومن تبعهم من بنى كنانة وأهل تهامة، وأقبلت غطفان ومن تبعهم من أهل نجد، ونزلوا إلى جانب «أُحُد».. وخرج رسول الله ﷺ والمسلمون حتى جعلوا ظهورهم إلى سَلْع - وهو جبل بالمدينة - فى ثلاثة آلاف من المسلمين، فضرب هنالك عسكره، والخندق بينه وبين القوم.

وما زال حُيَىٌّ بن أخطب النضرى ببنى قُرَيْظَة حتى نقضوا عهدهم مع رسول الله ﷺ واشتد الكرب بالمسلمين، وظل حصار المشركين قرابة شهر.... ولم يكن قتال اللهم إلا تناوش فى فترات متفرقة بالنبال.

كانت قوة الأعداء أضعاف قوة المسلمين... قريش... غطفان... بنو النضير... بنو قريظة... ثم المنافقون الذين دأبوا على الغدر واهتبال الفرص فى ساعات الحرب والكروب.

وطال أمد الحصار، فأراد النبى ﷺ أن يجرب «حلاً سياسيًّا» يقسم به «وحدة الأحزاب»، ويخذل به عن قريش، فبعث إلى عيينة بن حصن، وإلى الحارث بن عوف، وفاوضهما على «ثلث ثمار المدينة» مقابل خروج غطفان

وأهل نجد من حلف قريش، وفك الحصار عن المدينة والرجوع إلى بلادهم، وكتب مشروع الاتفاق، ولم يبق إلا التوقيع والإشهاد.

وبعث النبى ـ عليه السلام ـ إلى سعد بن معاذ سيد الأوس، وسعد بن عبادة سيد الخزرج ليستشيرهما فى الأمر، فغُرْم المعاهدة اقتصاديـًّا لا يقع إلاَّ على الأنصار؛ لأنهم أصحاب الأرض والنخل والثمار، وهم «أصحاب المصلحة الحقيقية» فى مثل هذه الحال، وهذا هو السر فى أنه لم يستشر واحدًا من المهاجرين.

قال السعدان: يا رسول الله: أَمْرًا تحبه فنصنعه، أم شيئًا أمرك الله به لا بد لنا من العمل به؟ أم شيئًا تصنعه لنا؟

وجاء جواب الرسول ﷺ مقرونًا بشرح البواعث إلى مثل هذا العمل:

- بل شىء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا لأننى رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة، وكالبوكم[1] من كل جانب، فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمْرٍ مَّا. فقال سعد بن معاذ:

- يا رسول الله قد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان، لا نعبد الله ولا نعرفه، وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها ثمرة إلا قِرًى أو بَيْعًا[2]. أفحين أكرمنا الله بالإسلام، وهدانا له، وأعزنا بك وبه نعطيهم أموالنا؟! والله ما لنا بهذا من حاجة، والله لا نعطيهم إلا السيف، حتى يحكم الله بيننا وبينهم.

قال رسول الله ﷺ: «**فأنت وذاك**». فتناول سعد بن معاذ الصحيفة فمحا ما فيها من الكتاب[3].

* * *

---

(١) كالبوكم: اشتدوا عليكم.

(٢) أى: إلا على سبيل الضيافة أو التجارة.

(٣) انظر سيرة ابن هشام: القسم الثانى، ص ٢١٤-٢٢٣.

إن هذه الواقعة التاريخية - كما يقول الدكتور عمارة - قامت وتقوم شاهدًا على مشروعية المعارضة، بل وعلى ضرورتها، فلقد سعى الرسول قبل إبرام المعاهدة إلى مشاورة أصحاب المصلحة، ولم يكتفِ بانتظار مبادرتهم هم للمشاورة والمعارضة، بل بحث عن المشورة والمعارضة فى مصادرها وفى مظانها... لأن هذا هو شأن السياسة والمعارضة السياسية فى نهج الإسلام، ولو كان الأمر دينًا لما كانت الشورى واردة، ولا كانت المعارضة والاعتراض[1].

* * *

(١) الإسلام وحقوق الإنسان، ص ١٠٤.

٤- فى صلح الحديبية

مضى على النبى ﷺ فى المدينة ست سنوات، وكانت هذه السنوات الست مشحونة بالأحداث الجسام، وخصوصًا فيما يتعلق بالإنجازات الحربية، فقد أرسل عددًا من السرايا إلى جهات متعددة من الجزيرة، أحرزت عدة انتصارات وزادت من تثبيت هيبة الدولة الجديدة.

أما بدر وأُحُد والخندق فلو نظرنا إلى حصيلتها على وجه الإجمال لوجدنا كفة المسلمين فيها أرجح، حتى معركة أُحد التى انكسر فيها المسلمون خرجوا منها بدروس وعبر كان لها أثر كبير فى حياتهم.

كما استطاع النبى - عليه السلام - أن يتخلص من رءوس يهودية أبْدت عن نواجذ الشر والخيانة والغدر. وطرْد بنى قينقاع من المدينة، وكذلك بنى النضير. وفى السنة الخامسة كان الإنهاء التام لوجود بنى قريظة، بعد مقتل مقاتلتهم، وغنم أموالهم وذراريهم، ولم يبق من اليهود إلاَّ خيبر التى سيدق المسلمون حصونها فى صفر من العام السابع للهجرة.

ولكن بقى لقريش كيانها المميز فى مكة وخارجها، مصدره هيمنتها على الكعبة والبيت الحرام، وتحريمها الحج وزيارة البيت على المسلمين.

واشتاق النبى ﷺ والمسلمون لزيارة بيت الله الحرام. وفى ذى القعدة من العام السادس، واستجابة لرؤيا صادقة، خرج النبى ومعه بضع مئات من المسلمين قاصدين العمرة. ونزلوا بالحديبية، وأبت قريش على النبى ومن معه

دخول مكة - على ما هو معروف فى كتب التاريخ - ودارت عدة سفارات انتهت بعقد ما يسمى تاريخيًّا «بصلح الحُدَيْبِيَة»[1].

وقد تضمن هذا الصلح الشروط الآتية:

١- هدنة بين الطرفين لمدة عشر سنوات.

٢- حق قريش فى أن يرد محمد إليها من جاءه منها مسلمًا، وليس لمحمد مثل هذا الحق.

٣- حرية القبائل الأخرى فى الدخول فى حلف مع أى من الطرفين.

٤- رجوع محمد ومن معه هذا العام، وعودتهم لزيارة البيت الحرام فى العام التالى.

٥- الالتزام بحسن النوايا، وتجنب الخيانة والغدر[2].

* * *

وكان وَقْعُ هذا الصلح على نفوس الغالبية العظمى من المسلمين شديدًا، واستبد بهم شعور كان مزيجًا من الحُزن والضيق، زاد من حِدَّتِه عوامل متعددة، أهمها:

١- أن هذه هى المرة الأولى التى يقصدون فيها البيت الحرام بعد الهجرة، وبعد انقطاعهم هذا الأمد الطويل. هذا إلى ما نالوه من مشقة قطع هذا المشوار الطويل من المدينة إلى الحديبية... ثم بعد ذلك يُصَدُّون عن بيت الله؟!!

٢- أنهم يعلمون أن رؤيا الأنبياء صادقة، وأنها نوع من الوحى، وقد رأى النبى ﷺ فى المنام أنه والمسلمين يدخلون بيت الله الحرام، ويؤدون المناسك، فكيف يعودون دون تحقيق الرؤيا؟!.

(١) انظر نص الصلح فى: إمتاع الأسماع للمقريزى ١/٢٩٨.

(٢) انظر سيرة ابن هشام: القسم الثانى، ص ٣٠٨.

٣- وهم يعلمون كذلك أن قريشًا لا تملك هذا الحق، وليس لها سوابق - فردية أو جماعية - فى صَدِّ أحدٍ عن بيت الله، وخصوصًا أن قريشًا تعلم أن المسلمين لم يكن فى نيتهم الحرب، بدليل أن النبى استنفر معه كثيرًا من العرب «وساق معه الهدى، وأحرم بالعمرة ليأمن الناس من حربه، وليعلم الناس أنه إنما خرج زائرًا لهذا البيت ومُعَظِّمًا له».

٤- ما أبداه سُهَيْل بن عمرو من تعسف وتعنت فى صياغة الصلح حين أصر على استبدال عبارة «محمد بن عبد الله» بعبارة «محمد رسول الله». وأخذ أسيد بن حضير وسعد بن عبادة - رضى الله عنهما - بيد الكاتب - وهو على بن أبى طالب - فأمسكاها وقالا:

- لا تكتب إلا «محمد رسول الله» وإلا فالسيف بيننا.

فجعل رسول الله يخفضهم ويومئ إليهم بيده أن: اسكتوا[1]. هذا بالإضافة إلى أن مبدأ الصلح فى ذاته كان على غير رغبة الغالبية العظمى من المسلمين.

٥- ما يفهم من ظاهر الشرط الثانى من انعدام التكافؤ بين الطرفين، إذ اعتبره المسلمون - وخصوصًا عمر - «إعطاء للدنية فى الدين»، أى: تفريطًا وتهاونًا فيه.

٦- ما وقع بشأن أبى جندل بن سهيل بن عمرو[2] حينما طلع على المسلمين فى الحديبية ففرح به المسلمون، ولكنَّ أباه قام إليه، وضرب وجهه بغصن شوك، وأخذ بتلبيبه - تنفيذًا للصلح - وهو يصيح بالمسلمين: يامعشر المسلمين: أَأُرَدُّ إلى المشركين يفتنونى فى دينى[3]؟!

* * *

(١) المقريزى: إمتاع الأسماع ١/٢٩٧.

(٢) كان قد أسلم فى مكة فسجنه أبوه، وقيده بالحديد، ولكنه استطاع أن يفلت من قيوده، ويقصد المسلمين فى الحديبية.

(٣) إمتاع الأسماع ١/ ٢٩٤.

وتعلو أصوات المعترضين، ويقصد عمر بن الخطاب أبا بكر - رضى الله عنهما -:

- يا أبا بكر: أليس برسول الله؟
- بلى.
- أو لسنا بالمسلمين؟
- بلى.
- أو ليسوا بالمشركين؟!
- بلى.
- فعلامَ نعطى الدنيَّة فى ديننا؟!
- ياعمر: الزم غرزه[1]، فإنى أشهد أنه رسول الله.
- وأنا أشهد أنه رسول الله.

ويشعر «عمر» أنه لم يجد الجواب الشافى عند «أبى بكر»، فيقصد رسول الله ﷺ بنفس الأسئلة التى يختمها بهذا السؤال:

- فعلام نعطى الدنية فى ديننا؟!
- **أنا عبد الله ورسوله، لن أُخالِفَ أمره، ولن يضيعنى**[2].

* * *

وأحداث الحديبية - من أول خروج النبى والمسلمين من المدينة إلى توقيع الصلح والإشهاد عليه - **تقودنا إلى عدة ملاحظات هى:**

---

(١) الزم غرزه: الزم أَمْرَهُ، وكن ممتثلاً لما يقضى به النبى عليه السلام.

(٢) سيرة ابن هشام، القسم الثانى، ص ٣١٧.

وفى إمتاع الأسماع ١/ ٢٩٥: إنى رسول الله، ولن أعصيه، ولن يضيعنى.

الملاحظة الأولى: أن النبى ﷺ لم يستشر واحدًا من المسلمين فى أية مرحلة من مراحل الصلح أو أية مسألة من مسائله، أو حتى فى مبدأ الصلح كصلح.

والملاحظة الثانية: أن معارضة المسلمين - مهاجريهم وأنصارهم - لصلح الحديبية تكاد تبلغ حد الإجماع.

والملاحظة الثالثة: أن أبا بكر فى جوابه على «عمر» - رضى الله عنهما - لم يدفع ما دار بخلد عمر من نقد موضوعى للمعاهدة بانطوائها على ما اعتقد أنه إجحاف بيِّن بالمسلمين، وخصوصًا الشرط الثانى، ولكن أبا بكر وجهه وجهة أخرى إلى ضرورة الطاعة لما أبرمه - عليه السلام - «لأنه رسول الله».

وكل ذلك يقودنا فى النهاية إلى الاعتقاد القريب من اليقين بأن وراء هذا الصلح وَحْيًا، وأن هذا الوحى كان له مكانه من البداية إلى النهاية، وإنْ لم يصرح النبى - عليه السلام - بذلك.

- فقد كان الاستهلال برؤيا صالحة بدخول النبى والمسلمين بيت الله الحرام، ورؤيا الأنبياء وحى.
- ثم كان رد النبى ﷺ بما يوحى بأن وراء عمله هذا «أمرا» أوسع وأبعد مدى من حدود المعرفة العادية والنظر المعهود:
- إنى رسول الله - أنا عبد الله ورسوله - لن أعصيه - ولن أخالف أمره - ولن يضيعنى.
- كما أنه لم يستشر واحدًا من المسلمين لا فى مبدأ الصلح ولا فى مضمون الصلح نفسه، على غير ما كان يتبعه فى أغلب الأحوال.
- ثم يأتى تأييد السماء صريحًا يدعم هذه النظرة، ويعضد هذا التكييف حين يسمى الحديبية «فتحًا»... ولم يكن فتحًا عاديًّا، ولكنه «فتح مبين».

ويدرك «عمر» بعد ذلك مغزى رد النبى عليه بأنه «رسول الله» وأنه «لن يعصى

الله»، وذلك حين رأى بعينيه الكُسُوب الهائلة التى جناها المسلمون بالحديبية. فكان يقول:

- مازلت أتصدق وأصوم وأصلى وأعتق من الذى صنعتُ يومئذ؛ مخافة كلامى الذى تكلمتُ به، حتى رجوتُ أن يكون خيرا[1].

* * *

وتتوالى الأحداث، وتتضح الحقائق تَتْرَى لتثبت أن الحُديبية كانت فتحًا حقيقيًّــا:

١- فقد أفسد النبى ﷺ على قريش ما تعمدوه من إغضاب العرب على الإسلام بما ادعوا من قَطْعِه للأرزاق، وتهديده للأسواق التى يعمرها الحاج، ويستفيد منها الغادون إلى مكة والرائحون منها، فها هو ذا محمد نفسه يأخذ معه المسلمين إلى مكة، كما يأخذ معه من شاء مصاحبته من غير المسلمين قصاد البيت الحرام، مما يقطع بحسن النية، وحب السلام، والبعد عن البغى والعدوان[2].

٢- ولأول مرة تعترف قريش رسميًّــا بمحمد قائدًا وزعيمًا، وبالمسلمين جماعة لها وجود وثقل وكيان. نعم لم يعد محمد «عمليًّــا ورسميًّــا» ذلك المطارَد المطلوب، ولم يعد المسلمون هم الضعفاء أو المستضعفون، ولكنهم بقيادة الرسول أصبحوا كيانًا سياسيًّــا «معترفًا به».

٣- كان رد الفعل تجاه المادة الثالثة من المعاهدة مباشرًا سريعًا، إذ «تَوَاثَبَتْ خزاعة فقالوا: نحن فى عقد محمد وعهده، وتواثبت بنو بكر وقالوا: نحن فى عقد قريش وعهدهم. وكانت هذه المادة بمثابة حجر الزاوية فى خطة

(١) سيرة ابن هشام، القسم الثانى، ص ٣١٧.

(٢) انظر العقاد: عبقرية محمد، ص ٥٧.

النبى العامة لكسب شبه جزيرة العرب إلى جانبه فى السنوات القليلة التى تلت الحديبية»[1].

٤- لم تفد قريش من الهدنة شيئًا، فى حين أفاد النبى والمسلمون من هذه الهدنة التى لم تستمر إلا عامين الكثير والكثير، فقد عادوا إلى مكة معتمرين فى العام التالى[2]، ودكوا معاقل اليهود فى خَيْبَر وفَدَك[3]، وكانت حملة مُؤْتَة فى العام الثامن للهجرة[4]، وزاد عدد المسلمين وقويت شوكتهم بإسلام عدد من كبار المكيين، كخالد بن الوليد، وعمرو بن العاص.

٥- ثم كانت واقعة «أبى بصير» الذى فر من مكة مهاجرًا إلى النبى، فأرسلت قريش فى طلبه، وقال له النبى ﷺ وهو يرده مع رسولى قريش: «**يا أبا بصير: إنا قد أعطينا هؤلاء القوم ما قد عَلِمْتَ، ولا يصح لنا فى ديننا الغدر، وإن الله جاعلٌ لكَ ولمن معك من المستضعَفين فرجًا ومخرجًا**».

وفى الطريق تمكن من قَتْلِ أحد الرسولين، وخرج حتى أتى «العيص» على طريق عير قريش إلى الشام، وعلم بخبره المسلمون الذين حُبسُوا بمكة، فقصده منهم قرابة سبعين، أخذوا يقطعون على قريش طريقها، ويصادرون أموالها وتجاراتها، حتى كتبت قريش إلى الرسول تسألُ بأرحامها إلاَّ آواهم، فلا حاجة لهم بهم، فآواهم الرسول، فقدموا عليه بالمدينة[5].

---

(١) عون الشريف قاسم: نشأة الدولة الإسلامية على عهد الرسول، ص ٦٨.

(٢) انظر ابن هشام: القسم الثانى، ص ٣٧٠.

(٣) انظر السابق: ٣٢٨ وما بعدها.

(٤) انظر السابق: ٣٧٣. كما مكنت هذه الهدنة النبى ﷺ من توجيه نظره إلى الخارج بالدعوة الإسلامية، مستخدمًا أسلوبًا جديدًا هو أسلوب «الرسائل» التى وجهها إلى المقوقس بمصر، وقيصر الروم، وكسرى الفرس، ونجاشى الحبشة، وغيرهم.

[انظر تفصيل ذلك فى كتابنا: أدب الرسائل فى صدر الإسلام ٧٩-٨٥].

(٥) انظر سيرة ابن هشام، السابق: ٣٢٣، ٣٢٤.

وسقط أهم بند كانت تتعلق به قريش وتتشبث، بل تحول هذا البند لصالح المسلمين، وربَّما لا نغلو إذا قلنا إنه ـ فى حقيقته ـ كان فى صالحهم من أول الأمر، وإن دل ظاهره على عكس ذلك.

فبصرف النظر عن واقعة أبى بصير وإخوانه كان هذا النص فى المعاهدة فارغ المضمون بالنسبة لقريش، وغير ضار بالإسلام والمسلمين من ناحية أخرى، فلو أن النبى ﷺ ـ كما يقول العقاد ـ شرط على قريش أن ترد إليه من يقصدها من رجاله لنقض بذلك دعوى الهداية الإسلامية... فإن المسلم الذى يترك النبى باختياره ليلحق قريشًا ليس بمسلم، ولكنه مشرك يشبه قريشًا فى دينها، وهى أولى به من بنى الإسلام. أما المسلم الذى يرد إلى المشركين مكرهًا فإنما الصلة بينه وبين نبى الإسلام - وهو شىء لا سُلطان عليه للمشركين ـ ولا تنقطع الصلة فيه بالبعد والقرب.

فإن كان الرجل ضعيفَ الدين ففتنوه عن دينه فلا خير فيه، وإن كان وثيق الدين فبقى على دينه فلا خسارة على المسلمين[1].

* * *

وعَوْدًا على بدء نقول: لقد عارض المسلمون صُلح الحديبية.. نعم عارضوه بشدة، وبلغ الضيق بصحابى جليل ـ هو عمر بن الخطاب ـ أن يعتبر هذا العمل السياسى تهاونًا فى الدين.. أو على حد تعبيره «إعطاءً للدنيَّة فى الدين».

وكانت معارضة المسلمين للصلح معارضة جماعية، أو بتعبير أدق «معارضة إجماعية»، فلم نسمع «صوتًا» يقول للمعاهدة «نعم»، حتى صوت أبى بكر، لأن «نعم» التى قالها إنما كانت «للرسالة والرسول»، ولم تكن للمعاهدة

(1) عبقرية محمد، ص ١٠. وانظر جابر قميحة: أدب الرسائل فى صدر الإسلام، الجزء الأول، ص ٢٦-٢٩، ٦٩-٧٨.

نفسها. . . «إنه رسول الله، ولن يضيعه الله. . .» فمظنة الخسارة والتضييع واردة لولا رعاية الله وحمايته.

وكانت معارضة المسلمين للصلح شاملة لو نظرنا إلى وجهتها، إذ كانت معارضة لمبدأ الصلح، ومعارضة للصلح كله. . . أى بكل ما فيه من بنود وشروط.

وهذه المعارضات ـ كما يقول أحد الكُتَّاب ـ كانت نتيجة لأسباب عدة: قوة الإيمان التى تأصَّلت فى نفوس المسلمين، وأضفت عليهم عزة لا تقبل الدنية فى أى أمر مهما كانت التضحية المترتبة عليه، وشدة الشوق والتلهف إلى زيارة البيت الحرام والطواف به بعد غيبة عنه دامت ست سنوات، وخاصة أنهم أصبحوا منه قاب قوسين أو أدنى. وكذلك الفِطْرة البشرية وإمكاناتها المحدودة التى جعلتها تعجز عن إدراك تلميحات الوحى الإلـهى الذى أشار إليه النبى ﷺ بقوله عندما بركت القصواء: **«ماخلأت القَصْوَاء**[1]**، وما ذاك لها بخُلُق، ولكن حَبَسَها حابسُ الفيلِ»**. ثم قال: **«والذى نفسى بيده لا يسألونى خَصلة يعظمون فيها حرمات الله إلَّا أعطيتهم إياها»**. ثم قوله لعمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ: **«إنى رسول الله، ولست أعصيه، وهو ناصرى»**[2].

نعم كان هناك الأمر الغيبى أو الوحى الذى لم يستطع الرسول أن يُبين عنه صراحة، وكل ما سوغ به إمضاء هذا الصلح أنه: رسول الله. . . وأنه مطيع لا يخالِف. . وأنه معصوم لا يضيع!!

ولم يفصح الرسول ـ عليه السلام ـ بأن وراء قبوله هذا الصلح «أمرًا علويًّا» حتى لا يفسد كل شىء:

(١) خلأت الناقة: حرنت وعاندت، وبركت من غيرعلة.

(٢) زكريا عبد المنعم: نظام الشورى فى الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة، ص ١٥٣.

- فليترك قريشًا تقترح وتفرض من النصوص والشروط ما تشاء؛ فإرادة الله نافذة.
- وليعبر المسلمون عَمَّا يدور فى أخلادهم ويضطرب فى نفوسهم من معارضة ومراجعة، فذلك جزء من المنهج السديد فى تربية الشعوب.
- ثم تكشف الأحداث عن كل شئ، ويخسر الكفار كل شيء، ويكسب المسلمون كل شيء... والعاقبة للمتقين.

* * *

فى عهد أبى بكر الصديق رضى الله عنه

١- فى سقيفة بنى ساعدة

بعد موت النبى ﷺ شهدت سقيفة بنى ساعدة جدلاً وخلافًا بين المهاجرين والأنصار حول منصب الخلافة، وقد بدأت المناقشات فى هدوء، ثم أخذت شكلاً حادًّا فى بعض الفترات إلى أن انتهت بمبايعة أبى بكر الصديق رضى الله عنه.

وخلاصة الوقائع: أن الأنصار ـ بعد موت الرسول وقبل دفنه ـ حملوا سعد ابن عبادة زعيم الخزرج إلى سقيفة بنى ساعدة ـ وكان مريضًا مُقْعدًا ـ لمبايعته بالخلافة.

وبدأ سعد بإلقاء خطبة تناولت المعانى الآتية:

١- فضل الأنصار وسبقهم إلى الإسلام.

٢- تخلُّف قريش عن الإيمان بالنبى ﷺ بمكة خلال ثلاث عشرة سنة، وما احتمى النبى وصحبه إلا بالأنصار.

٣- الأنصار حملوا العبء الأكبر من مناصرة النبى ونشر الإسلام والدفاع عنه، ومن ثَمَّ كانوا أولى بخلافته من غيرهم.

ثم طرح أحد الأنصار تصورًا مُؤَدَّاه: أن المهاجرين قد يطالبون بالخلافة، بدعوى أنهم أصحاب رسول الله والسابقون الأولون. فارتفع صوت آخر بأن مواجهة هذا الاحتمال تكون بإبراز فكرة «ثنائية الإمارة»، أى: «مِنَّا أمير ومنهم أمير». ورفض سعد بن عبادة هذه الفكرة، وكان تعليقه عليها: «هذا أول الوهن».

حدث هذا قبل أن يصل أبو بكر وعمر وأبو عبيدة بن الجراح إلى السقيفة، وحَالَ وصولهم خَطَبَ أبو بكر متحدثًا عن فضل المهاجرين، وسبقهم، وصبرهم على الأذى، كما أثنى على الأنصار ثناءً جميلاً، وختم خطبته بقوله:

- فليس بعد المهاجرين الأولين عندنا بمنزلتكم، فنحن الأمراء، وأنتم الوزراء، لا تفتاتون بمشورة، ولا تُقضى دونكم الأمور.

وقام أحد الأنصار يعارض أبا بكر، ويصف محاولة المهاجرين بأنها «اغتصاب» لحقٍّ أولى به الأنصار. وقد دفع ذلك أبا بكر إلى بيان فضل المهاجرين بنبرة أعلى وأقوى: فهم أول الناس إسلامًا، وأكرمهم أحسابًا، وأوسطهم دارًا، وأحسنهم وجوهًا، وأكثرهم ولادة فى العرب، وأمسهم رحمًا برسول الله ﷺ أسلموا قبل الأنصار، وقدَّمهم القرآن عليهم[1].

وكأنما أحس أبو بكر بألمعيته أن مثل هذه الموازنة تحز فى نفس الأنصار، فخفف من غلوائها فقال:

- أمَّا ما ذكرتم فيكم من خير فأنتم له أهل، وأنتم أجدر بالثناء من أهل الأرض جميعًا.

ولكنه فى النهاية جاء بدليل «سياسى واقعى» وإن تعلق بالمستقبل، وهو أن «العرب لن تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحى من قريش»[2]. ثم كرر عرضه الأول «منا الأمراء ومنكم الوزراء».

* * *

وكان أقوى الأصوات وأشدها معارضة صوت الحباب بن المنذر الذى رفض بشدة عرض أبى بكر، وكرر الدعوة إلى ثنائية الإمارة «منا أمير ومنكم أمير».

---

(١) وذلك فى قوله تعالى: ﴿والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان﴾ [التوبة ١٠٠].

(٢) أى: العرب لن يذعنوا ويسلموا بالحكم إلا للمهاجرين؛ لأن قريشًا كانت أعز القبائل وأقواها، وكذلك لمكانتها الدينية على مدار التاريخ قبل الإسلام وبعده.

وقام «عمر» ليفصِّل فكرة أبى بكر، ويلح عليها، وهى أن العرب لن تدين إلا لمن كانت النبوة فيهم.

فنهض الحباب بن المنذر فى غضب حاد مهددًا بإجلاء المهاجرين عن المدينة إنْ أصروا على أن تكون الخلافة فيهم، وكادت تكون فتنة حين ختم خطبته بقوله: «.. إن شئتم أعدناها جذعة»[1].

قال عمر: إذن يقتلك الله.

قال الحباب: بل إياك يقتل.

ولم تهدأ حدة الموقف الذى كاد يتحول إلى فتنة دامية إلا برجلين:

الأول: هو أبو عبيدة بن الجراح حين نهض هاتفًا:

- يا معشر الأنصار: كُنتم أولَ مَنْ نَصَرَ وآزر، فلا تكونوا أولَ من بَدَّلَ وغيّر.

أما الثانى: فهو بشير بن سعد ـ أحد زعماء الخزرج ـ حين وقف بعد أن تكلم أبو عبيدة وقال:

- إنا والله ـ وإنْ كنا أُولى فضيلة فى جهاد المشركين وسابقة فى هذا الدين ـ ما أردنا بهذا إلا رضا ربنا، وطاعة نبينا، والكدح لأنفسنا، فما ينبغى لنا أن نستطيل على الناس بذلك، ألا إنَّ محمدًا ﷺ من قريش، وقومه أحق بل وأَوْلَى، وايم الله لا أرانى أنازعهم فى هذا الأمر أبدًا، فاتقوا الله ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم.

* * *

والقيمة الكبرى لهذه الكلمات لا ترجع إلى مضمونها؛ لأنه يكاد يكون تكرارًا لنفس المعانى التى رددها أبو بكر أكثر من مرة، وأكّدها عمر مرة أخرى، إنما ترجع هذه القيمة لشخصية القائل نفسه: فهو أنصارى من رءوس

(١) أى: أثرنا الحرب قوية مستعرة.

الخزرج، وهو ابن عم سعد بن عبادة، فصوته إذن يمثل معارضة داخلية فى صفوف الأنصار أنفسهم، بل هو شرخ فى الحائط الخزرجى، تلاه انهيار الحائط نفسه. فتزاحم الناس - وهم جميعًا من الأنصار - ما عدا أبا بكر وعمر وأبا عبيدة - على أبى بكر يبايعونه، حتى كادوا من شدة حماستهم يطئون سعد بن عبادة.

وكانت هذه هى البيعة الخاصة. وفى اليوم التالى جلس أبو بكر على المنبر، وبايعه عامة المسلمين، وتسمى هذه البيعة بالبيعة العامة[1].

* * *

تلك كانت صورة أول معارضة بعد موت النبى ﷺ وقد انبثقت من اجتماع سياسى يعتبر - مَهْما قيل - صفحة مشرقة فى تاريخ الإسلام السياسى. **والنظرة التحليلية النافذة لما دار فى هذا الاجتماع تلقى ضوءاً قوياً يكشف عن كثير من الحقائق تتعلق بالمعارضة وغيرها من القيم والوجهات السياسية، ومن ذلك:**

١- أن المسلمين - أنصارًا ومهاجرين - التقوا على فكرة واحدة، وهى أن «الحاكمية» أو إمارة المؤمنين يجب أن تستمر بلا انقطاع؛ لذا كان الاختلاف حول شخصية الخليفة لا حول مبدأ الخلافة وإمامة المسلمين.

٢- «أن مساجلات الرأى دارت فى هذا الاجتماع بحرية وفى صراحة، بحيث مثلت وجهات النظر المختلفة، حتى أنها دعت كاتبًا غربيًا هو الأستاذ «ماكدونالد» أن يشهد بأن هذا الاجتماع يذكر إلى حد بعيد بمؤتمر سياسى دارت فيه المناقشات وفق الأساليب الحديثة»[2].

---

(١) سيرة ابن هشام: القسم الثانى، ص ٦٥٦ - تاريخ الطبرى ٣/ ٢٠٣ - طبقات ابن سعد ٣/ ١٨١. صحيح البخارى: باب فضائل أبى بكر. ابن أبى الحديد، مجلد (١) ص ١٢٢-١٢٧. ومجلد (٢) ص ٢-٥. الإمامة والسياسة، الجزء الأول ٢-١١، د. محمد حسين هيكل: الصديق أبو بكر، ص ٥٥. د. حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام ١/ ٤٣٢.

(٢) د. ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، ص ٣٩.

٣- أن أغلب هذه المساجلات دارت حول «مبدأ» مهم جدًّا، وهو مبدأ يجيء إجابة على سؤال مُؤَدَّاه: مَنْ أحق الناس بخلافة الرسول: المهاجرون أم الأنصار؟

وكان لأبى بكر القدْح المعلّى فى إثبات حق المهاجرين فى الخلافة. وكان الحباب بن المنذر أشد الناس وأشرسهم دفاعًا عَمًّا اعتقد أنه «الحق». ثم انتصرت وجهة نظر المهاجرين بعد أن رجحها بشير بن سعد الخزرجى.

٤- أن الجدال بدأ من جانب واحد قبل وصول أبى بكر وعمر وأبى عبيدة، وانحصر فى رأى واحد بسطه سعد بن عبادة، وهو أحقية الأنصار بالخلافة. ثم انكمش هذا الرأى، أو بتعبير آخر زاحمه رأى بديل، وهو «ثنائية الإمارة» إذا ما أصر المهاجرون على أن تكون الخلافة فيهم. وكان طرح مثل هذا الرأى يمثل «أول الوهن» كما قال سعد بن عبادة.

٥- زعم بعض المستشرقين أنه كان قد تم اتفاق بين أبى بكر وعمر وأبى عبيدة ـ قبل وصولهم إلى السقيفة ـ على تولى الخلافة بالترتيب: أبو بكر أولا، ثم يخلفه عمر، وبعد موت عمر يخلفه أبو عبيدة. **وواضح أن ذلك كذب وافتراء:**

(أ) فمثل هذا الاتفاق لا يستند إلى أى أساس من الدين، بل هو يتناقض مع الشورى، وهى جوهر الحكم.

(ب) وكيف يتفقون على مثل هذا الترتيب، وكأنهم يعلمون الغيب، ويعلمون أن الموت يدركهم وفقًا للترتيب المتفق عليه؟!.

(ج) وينقض هذا الزعم ما حدث قبل علمهم باجتماع السقيفة، فالتاريخ ينقل لنا أنه بينما كان أبو بكر وعلى بن أبى طالب وآل بيت النبى مشغولين بتجهيز جثمانه للدفن أتى «عمر» أبا عبيدة وقال له: ابسط يدك فلأبايعك، فإنك أمين هذه الأمة على لسان رسول الله ﷺ.

فقال له أبو عبيدة: ما رأيت لك فَهَّة (بتشديد الهاء)[1] قبلها منذ أسلمت.. أتبايعنى وفيكم الصديق وثانى اثنين؟!

(د) وينقض هذا الزعم ما حدث فى نهاية اجتماع السقيفة، فقد أخذ أبو بكر بيد عمر ويد أبى عبيدة. وقال:

- لقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين فبايعوا أيهما شئتم[2].

قال عمر:

- بل نبايعك أنت، فأنت سيدنا وخيرنا وأحبنا إلى رسول الله ﷺ.

وأخذ عمر بيد أبى بكر، فبايعه، وبايعه أبو عبيدة[3] ومن فى السقيفة، ماعدا سعد بن عبادة.

* * *

رفض سعد بن عبادة أن يبايع أبا بكر، وظل على موقفه هذا طيلة حياة أبى بكر. كما رفض أن يبايع عمر بن الخطاب، وقد عاش سنين من خلافة عمر قبل أن يموت فى الشام، بل اعتزل سعد المسلمين «فكان لا يصلى بصلاتهم، ولا يجتمع بجمعتهم، ولا يفيض بإفاضتهم».

ولما بعث إليه أبو بكر - رضى الله عنه - «أن أَقْبِلْ فبايعْ، فقد بايع الناس، وبايع قومك» كان جوابه: «أما والله حتى أرميكم بكل سهم فى كنانتى.. وأخضب منكم سنانى ورمحى، وأضربكم بسيفى ما ملكته يدى، وأقاتلكم بمن معى من أهلى وعشيرتى..»[4].

---

(١) الفهة: السقطة.

(٢) قال عمر - رضى الله عنه -: ولم أكره شيئًا مما قاله أبو بكر غيرها، وكان - والله - أن أُقَدَّمَ فتضرب عنقى لا يقربنى إلى إثم أحب إلىَّ أن أتأمر على قوم فيهم أبو بكر [سيرة ابن هشام]: القسم الثانى، ص ٦٥٩.
ويقصد عمر بكلمته هذه أنه لو تقدم وقُتل فى غير معصية أهون على نفسه من أن يكون خليفة على المسلمين وأبو بكر حىّ.

(٣) مات أبو عبيدة - رضى الله عنه - فى طاعون عمواس فى خلافة عمر.

(٤) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة ١/ ١٠.

ولم يتخلَّ عن رفضه وكَدَده إلى أن مات. ويقال: إنه التقى مصادفة بعمر ابن الخطاب فى خلافته بالمدينة، وكان سعد يركب فرسًا، وعمر يركب بعيرًا، فدار بينهما حوار شديد عنيف بدأه عمر بقوله:

- هيهات يا سعد.

فقال سعد:

- هيهات يا عمر، والله ما جَاورَنى أحد هو أبغضُ إلىَّ من جوارك.

قال عمر:

- إنَّ مَنْ كَرِهَ جوارَ رجلٍ انتقل عنه.

قال سعد:

- إنى لأرجو أن أخليها لكَ عاجلاً إلى جوار من هو أحب إلىَّ جوارًا منكَ ومن أصحابك[1].

وعاش سنين من عهد عمر دون أن يعرض له واحد من المسلمين بسوء[2].

* * *

وممن عارض خلافة أبى بكر لأمد قصير أبو سفيان بن حرب، ويقال: إنه حرض عليًّا والعباس على المطالبة بالخلافة، وعرض عليهما المساعدة «بالخيل والرجل»، ولكنهما رفضا أن يشعلا مثل هذه الفتنة. ومن عجب أن ينقل الدكتور عمارة[3] خبرًا عن ابن أبى الحديد مؤداه أن أبا سفيان لما امتنع عن

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد: المجلد الثانى، ص ٤.

(٢) مات سعد بن عبادة قتيلاً فى «حوران» ببلاد الشام فى خلافة عمر - رضى الله عنه - ولكن الدكتور محمد عمارة ينقل عن ابن أبى الحديد عدم استبعاده «أن يكون خالد بن الوليد هو المدبر لقتل سعد بن عبادة تقربًا لأبى بكر الصديق، ولم يكن لأبى بكر أو لعمر علاقة أو علم بهذا الاغتيال وتدبيره. [عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، ص ١٠٨].

والخبر ظاهر الوهن لأن سعد بن عبادة مات فى عهد عمر، فكيف يُرضى خالد أبا بكر بهذا الاغتيال - على افتراض أن «سعدا» مات غيلة؟! هذا، وخالد بن الوليد عاش حياته واضح السبيل فى جاهليته وإسلامه، ولم يعرف أن الغدر شيمة من شيمه.

(٣) الخلافة: السابق، ص ١١٠.

مبايعة أبى بكر طلب عمر من أبى بكر أن يمنحه الصدقات التى جمعها مقابل المبايعة، فأخذ أبو بكر بمشورة عمر، ورضى أبو سفيان، وبايع أبابكر[١].

وهو خبر بين الضعف، فما كان أبو بكر الصديق التقىّ النقىّ ليهب صدقات المسلمين «رشوة» لأبى سفيان كى يبايعه، ولم يكن أبو سفيان فى المهاجرين أرفع مقامًا وأخطر شأنًا من سعد بن عبادة فى الأنصار بعامة، والخزرج بخاصة، ومع ذلك لم يحاول أبو بكر ـ رضى الله عنه ـ أن يستميله إليه بطريقة غير مشروعة طمعًا فى أن يبايعه.

والواقع أن أبا سفيان ـ وإن كان قد امتنع عن مبايعة أبى بكر لأيام أو أشهر ـ قد بايعه بعد ذلك طواعية دون ترهيب أو ترغيب، بعد أن اكتشف أن هذا الامتناع لن يأتى بثمرة، ورأى حكم أبى بكر يزيد مع الأيام قوة وثباتًا.

* * *

ولكن كان على بن أبى طالب هو أشهر المعارضين لخلافة أبى بكر، ومعه فاطمة وعدد من الهاشميين، ورفض أبو بكر أن يُكره عليًّا على مبايعته، وقال: «لا أكرهه على شىء ما كانت فاطمة إلى جنبه»[٢]. فلما ماتت فاطمة بعد وفاة الرسول ـ علية السلام ـ بايع علىٌّ أبا بكر طواعية على رءوس الأشهاد فى المسجد «فعظَّم حَقَّ أبى بكر، وذكر فضيلته وسابقته، ثم مضى فبايعه، فأقبل الناس على «علىٍّ» فقالوا: أصبت يا أبا الحسن وأحسنت»[٣].

فلما تمت البيعة لأبى بكر أقام ثلاثة أيام يقيل الناس، ويستقيلهم، يقول: قد أقلتكم فى بيعتى، هل من كاره؟ هل من مبغض؟ فيقوم «على» فى أول الناس فيقول: والله لا نقيلك ولا نستقيلك أبدًا، قد قَرَّبك رسول الله ﷺ لتوحيد ديننا، من ذا الذى يؤخرك لتوجيه دنيانا؟[٤].

(١) كان النبى ﷺ قد عين أبا سفيان لجمع الصدقات فى بعض الأنحاء.
(٢) الإمامة والسياسة ١/١٣.
(٣) السابق ١/١٦.
(٤) السابق ١/١٦. وانظر تفاصيل مبايعة علىّ أبا بكر فى السابق ١/١٢- ١٦.

والخلاصة أن المعارضة فى مبايعة أبى بكر بالخلافة لم تكن جماعية فى يوم السقيفة؛ لأن المعارضة فى هذا اليوم كانت معارضة «لمبدأ»، ولم تكن معارضة «لشخص». . نعم كانت معارضة لمبدأ أن يتولى الخلافة واحد من غير الأنصار. وتحولت هذه المعارضة الإجماعية إلى تأييد إجماعى على أن يكون الخليفة منهم كما شرحنا ذلك فى الصفحات السابقة. . . ثم كان الإجماع على مبايعة أبى بكر استجابة لهذا المبدأ.

ولكن بقيت هناك معارضات فردية انتهت بمرور الأيام، وإن أخذ بعضها صورة جماعية صغيرة تمثلت فى علىٍّ، وفاطمة، والزبير، وبعض بنى هاشم. ثم انهارت هذه المعارضة بعد موت فاطمة كما رأينا.

وقد زاول المعارضون حقهم فى الاعتراض والرفض بحرية تامة دون ضغط من أحد، وعاش سعد بن عبادة ومات وليس فى عنقه بيعة أى من الإمامين: أبى بكر وعمر.

كما أن الذين تحولوا من المعارضة إلى التأييد تحولوا عن رضا واقتناع دون قهر أو إجبار.

* * *

٢- حـرب الـردة

وواجه أبو بكر معارضة كثير من المسلمين حين قرر محاربة المرتدين. لقد اشرأبت أعناق النفاق بالمدينة، وارتدت العرب، وظهر المتنبئون: مسيلمة الكذاب، والأسود العنسى، وطُلَيْحَة الأسدى، وسَجاح التميمية، ومع كلٍّ رجاله وقوته وسلاحه، ومن العرب من ارتد تمامًا عن الإسلام إلى الكفر البواح، ومنهم من قال: نقيم الصلاة ولا نؤدى الزكاة... وصمم أبو بكر على أن يحارب مانعى الزكاة محاربته من انسلخ عن الإسلام تمامًا.

قال له الناس: اقبل منهم يا خليفة رسول الله، فإن العهد حديث، والعرب كثير، ونحن شرذمة قليلون لا طاقة لنا بالعرب، مع أنَّا قد سمعنا رسول الله ﷺ يقول: «**أمرت أن أُقَاتِلَ الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلاَّ بحقها، وحسابهم على الله**». قال أبو بكر: «هذا حقها، لا بد من القتال».

فطلب الناس من عمر أن يَخْلُوَ بأبى بكر، ويقنعه بما يرى الناس... ولكنه اشتد بالقول على عمر، وقال «... ولو لم أجد أحدًا أقاتلهم به لقاتلتهم وحدى، حتى يحكم الله بينى وبينهم، وهو خير الحاكمين. وقد سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: **أُمرت أن أقاتل الناس على ثلاث: شهادة أن لا إله إلا الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة**... فوالله الذى لا إله إلا هو لا أقصر دونهن»[1].

وهذا يعنى أن الخليفة بإصراره على الحرب يكاد يكون بمفرده فى جانب،

---

(١) انظر: الإمامة والسياسة ١/١٧.

وغالبية المسلمين «رأيًا معارضًا» فى جانب آخر. **فما أسانيد المعارضين فى رأيهم؟ وعلامَ اعتمد أبو بكر فى الوجهة التى أصر عليها؟**

واضح أن المعارضين اعتمدوا على سندين:

السند الأول: الحديث النبوى الشريف، وقد فهموا منه أن الشخص إذا نطق بالشهادتين حرم قتله وقتاله.

السند الثانى: واقع الحال: فالمرتدون كثرة، والمسلمون قلة، ومقاتلتهم فى هذه الحال مخاطرة غير مأمونة العواقب.

ويفهم من بعض الروايات أن المسلمين لم يكونوا يعارضون مبدأ الحرب لذاته، بل لأن الوقت غير مناسب لقتال المرتدين، ولا مانع من شن الحرب عليهم إذا ما أفاق المسلمون من الآثار النفسية التى هزتهم بمصيبتهم فى رسول الله ﷺ وإذا ما سنحت الفرص التى تمكنهم من هؤلاء. وقد يستأنس لهذا بما طلبه عمر من أبى بكر من أن «يتألف الناس، ويرفق بهم، فإنهم بمنزلة الوحش»[1]. فالمطلوب إذن فترة لالتقاط الأنفاس، وإعداد النفوس، واستخدام الرفق واللين، فقد تؤدى هذه السياسة إلى أن يثوب الناس إلى رشدهم ودينهم، وإلا جابههم المسلمون بالحرب وهم أحسن حالا وأشد قوة من ذى قبل.

* * *

أمَّا أبو بكر - رضى الله عنه - فقد استند إلى نص صريح، وهو حديث النبى ﷺ: **«أُمِرْتُ أن أُقَاتِلَ الناس على ثلاث: شهادة أن لا إلـه إلا الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة»**.

كما قاده اجتهاده فى الحديث الذى استشهد به عمر إلى أن عصمة الدماء والأموال، أى: حُرمة قتال من نطق بالشهادة رهينة بأداء حق المال الذى هو

(١) انظر: عبد المتعال الصعيدى: القضايا الكبرى فى الإسلام، ص ٧٤.

الزكاة. «وأبو بكر كان خليفة مجتهدًا، فله الحق فى أن يستنبط الأحكام الشرعية من مصادرها، ويطبقها على ما يجدّ من القضايا، والمجتهد يجب عليه أن يعمل بما يهديه إليه اجتهاده، ولا يجوز له أن يقلد غيره فى الرأى»[1].

ويرى العقاد أن أبا بكر ـ وهو الذى كان مثلاً فى الاقتداء بالرسول حيثما سبقت سابقة يقاس عليها ـ قاس الزكاة على الصلاة: فقد ذهب أناس من الثقفيين يعرضون على النبى ـ عليه السلام ـ إسلامهم على أن يعفيهم من الصلاة، فقال ـ عليه السلام ـ: «**لاخير فى دين لا صلاة فيه**».

وكذلك لاخير فى دين لا زكاة فيه، فإذا جاء المرتدون يزعمون أنهم مسلمون يقبلون فرائض الإسلام، ولا يقبلون الزكاة، فليس أبو بكر الذى يقبل منهم ما يزعمون[2].

* * *

وبعد كل أولئك نجد من حقنا أن نرفض مذهب من يتهم خليفة رسول الله بالاستبداد بالرأى والجور على روح الشورى، وإغفال رأى الأغلبية... إلى آخر هذه المزاعم المنفوشة، فلم يكن وراء إصرار أبى بكر ومعارضة المعارضين إلا باعث واحد، هو «الخوف على الإسلام»، فمنطق أبى بكر يعتمد على أن البدار بالقتال خير وسيلة للدفاع وحماية الإسلام وحفظ ديار المسلمين. والمعارضون ـ انطلاقًا من هذا الباعث أيضًا ـ كانوا يرون أن «التأنى وتأليف القلوب» هو الوسيلة المثلى لتحقيق هذا الهدف.

ثم كان المعارضون هم أسرع الناس لقتال المرتدين؛ لأنها معارضة لم يكن وراءها إلا الغاية النبيلة والباعث الشريف.

فقصة أبى بكر مع المرتدين ومانعى الزكاة «لا تعنى إلا أنه عرف الحق قبل

---

(١) د. على عبد الواحد وافى: حقوق الإنسان فى الإسلام، ص ٢٤٨.

(٢) العقاد: عبقرية الصديق، ص ٣٢.

عمر، ثم مالبث أن أقنع به صاحبه فأيد وجهة نظره، واتفقا جميعًا على تنفيذها. وخطأ عمر فى موقفه ابتداء مع المرتدين، كخطئه بعد وفاة الرسول حين أنكر موته، وتوعَّد من يقول به، ثم ثاب إلى الحقيقة التى قررها أبو بكر فى يقين وتؤدة[1].

وأثبتت الأحداثُ بُعْدَ نظر أبى بكر، وتحققت الانتصارات الباهرة، وعاد لواء الإسلام يرفرف من جديد على كل أنحاء الجزيرة العربية.

قال أبو رجاء البصرى:

- دخلت المدينة فرأيت الناس مجتمعين، ورأيت رجلاً يُقَبِّلُ رأس رجل، ويقول له: أنا فداؤك، ولولا أنت لهلكنا.

قلت: من المقبِّل؟ قالوا: هو عمر يُقَبِّلُ رأسَ أبى بكر فى قتال أهل الرِّدَّة إذ منعوا الزكاة حتى أتوا بها صاغرين[2].

* * *

(١) محمد الغزالى: الإسلام والاستبداد السياسى ، ص٥٤.

(٢) العقاد: عبقرية الصديق، ص ١٤٢.

٣- بعث أسامة بن زيد

جاء فى تاريخ الطبرى:

لما بويع أبو بكر ـ رضى الله عنه ـ وجمع الأنصار فى الأمر الذى افترقوا فيه، قال: «ليتم بعث أسامة». وقد ارتدت العرب إما عامة، وإما خاصة فى كل قبيلة، ونجم النفاق، واشرأبت اليهود والنصارى. والمسلمون كالغنم فى الليلة المطيرة الشاتية لفقد نبيهم ﷺ وقِلَّتهم، وكثرة عدوهم. فقال له الناس: «إن هؤلاء جل المسلمين والعرب ـ على ماترى ـ قد انتقضت بك، فليس ينبغى لك أن تفرق عنك جماعة المسلمين».

فقال أبو بكر: «والذى نفس أبى بكر بيده لو ظننت أن السباع تخطفنى لأنفذتُ بعْث أُسامة كما أمر به رسول الله ﷺ ولو لم يبق فى القرى غيرى لأنْفذته»[1].

* * *

وواضح مما حكاه الطبرى أن غالبية المسلمين كانوا فى جانب وأبو بكر فى جانب آخر. وأصر أبو بكر على أن يسير البعث، على الرغم من أن أسامة نفسه أرسل عمر ـ وقد كان جنديًّا فى هذا البعث ـ إلى أبى بكر ليسمح له بالرجوع هو ومن معه من الناس لحماية المدينة.

---

(١) تاريخ الطبرى ٣/ ٢٢٥.

وكان بعث أسامة قد بدأ السير فى حياة الرسول فلم يجاوز آخرهم الخندق حتى قُبِضَ رسول الله ﷺ فوقف أسامة بالناس.

فلما أصر أبو بكر على تسيير البعث طلب الأنصار من عمر أن يطلب من أبى بكر أن يولى القيادة رجلاً أقدم سنًّا من أسامة، فكان جواب أبى بكر: «لو خطفتنى الكلاب والذئاب لم أَرُدَّ قضاءً قضى به رسول الله ﷺ».

فلما أبلغه رغبة الأنصار أن يستبدل بأسامة قائدًا أقدم سنًّا، وثب أبو بكر - وكان جالسًا - فأخذ بلحية عمر، وقال له: «ثكلتك أمك وعدمتك يًا بْنَ الخطاب، استعمَلَه رسول الله ﷺ وتأمرنى أن أنزعه؟!»[1].

فالذين عارضوا «بَعْثَ أسامة» كانت معارضتهم ذات شقين:

- معارضة تسيير البعث ذاته، وهذا هو الشق الأصلى، مع الانتفاع بهذا الجيش فى حماية المدينة، أو الإسهام فى محاربة المرتدين. ومن عجب أن أول من كان يرى هذا الرأى، أو على الأقل كان من أنصاره «أسامة بن زيد»، وكانت حجته فى ذلك أن معه «وُجُوهَ الناس وحَدَّهم[2]»، وأنه لا يأمن «على خليفة رسول الله، وثَقَل[3] رسولِ الله، وأثقال المسلمين أن يتخطفهم المشركون»[4].

أما الشق الثانى فهو معارضة الأنصار فى أن يكون أسامة قائدًا للبعث فى حالة إصرار أبى بكر على إنفاذ هذا البعث للقتال.

وفى الأمرين لم ينزل أبو بكر على رأى المعارضة الذى يمثل غالبية الناس، وهو فى ذلك مستند إلى سُنَّة النبى - عليه السلام - فعلاً وقولاً:

- فالنبى - عليه الصلاة والسلام - هو الذى جيّش هذا الجيش.
- والنبى - عليه الصلاة والسلام - هو الذى نصّب أسامة عليه قائدًا.

(١) انظر تاريخ الطبرى ٣/ ٢٢٦.

(٢) حد الناس: أغلبهم وقوتهم.

(٣) الثقل (بفتحتين): متاع المسافر وحشمه، وكل شيء نفيس مصون.

(٤) انظر الطبرى ٣/ ٢٢٦.

- والنبى ـ عليه الصلاة والسلام ـ فى مرض موته كان يوصى ويلح فى الإيصاء بضرورة إرسال هذا البعث.

وأبو بكر ما كان لينقضَ فعلاً أبرمه رسول الله ﷺ أو ينقض قولاً قاله، أو يغفل عن وصية أَوْصَى بها. وقد كان يفخر ويعتز بأنه «مُتَّبِعٌ لا مُبْتَدِع».

والذين يجعلون إصرار أبى بكر وتشبثه برأيه من قبيل الاستبداد الذى يُغفل الشورى ويدخل فى نطاق حكم الفرد المطلق ينسون أن الشورى لا مكان لها فى هذا المقام الذى تحكمه «سنة نبوية» قولية وفعلية مُلْزِمة، وهى بعد انتقال صاحبها إلى الرفيق الأعلى أكثر إلزامًا، لا من قبيل الوفاء فحسب، ولكن حرصًا على الدين بعد انتقال صاحبه وانقضاء الوحى.

وسار البعث، وحقق ـ بالصبر والمصابرة والإيمان ـ نتائج باهرة تقطع بِبُعْد نظر أبى بكر وسعة أفقه، وكان من هذه النتائج ما هو عسكرى، ومنها ما هو نفسى، وصفوة ما يقال: إنه انتصر على عدوه، فمحا ما أصاب المسلمين من ذكريات «مؤتة» الأليمة، وعاد بالأسلاب والغنائم والسمعة الطيبة[1].

وأعاد البعث للمسلمين هيبتهم فى مناطق حدود الروم، تلك الهيبة التى ظن أعداء الإسلام أنها انتكست إلى الأبد يوم مؤتة. ومن أهم النتائج النفسية ما أشار إليه العقاد من أن بعثة أسامة «كانت لا تمر بقبيل يريدون الارتداد إلا تَخَوَّفُوا وسكنوا، وقالوا فيما بينهم: لو لم يكن المسلمون على قوة لَمَا خرج من عندهم هؤلاء»[2].

---

(١) يرى بعض المؤرخين المحدثين أن بعثة أسامة إنما أُرسلت ثأرًا لأبيه زيد الذى قُتل فى معركة مؤتة، وأن قاتله فى تلك المعركة قد مات لتوه، ثم يتساءلون: أفما كان من المستطاع إرجاء البعثة وقد أُدرك ثأر القائد القتيل؟

وبفند العقاد هذا الرأى الذى يحصر أغراض البعثة فى ذلك الغرض الوحيد؛ لأن مقتل قائد فى معركة ليس بالجريمة الفردية التى يعاقب عليها قاتل القائد وحده، وإنما المسألة هنا مسألة الجيشِ كلهِ، وهيبة الأمة التى أرسلت ذلك الجيش. . . فإن لم يقع فى روع الأعداء المقاتلين أن ذلك الجيش قوة تُهَابُ، وتنال حقها من الثأر فقد بطل الغرض كله من القتال.

[انظر العقاد: عبقرية الصديق: ١٢٨-١٣٠].

(٢) السابق: ١٣٠.

كما لقن أبو بكر المسلمين درسًا عمليـًّا فى ضرورة إطاعة القيادة والامتثال لها، فقد خرج يشيع الجيش وهو ماشٍ، وأسامة راكب، فقال له أسامة: «والله لتركبنَّ أو لأنزلنَّ». فقال الخليفة: «والله لاتنزل، والله لا أركب، وما عَلَيَّ أن أغبر قدمى فى سبيل الله ساعة؟!».

ثم قال له: «يا أسامة، إن رأيت أن تعيننى بعمر فَافْعَلْ!». فَأَذِنَ له أُسامة[1].

تم ذلك بمشهد من الجيش كله، ولا شك أن الذى يشهد الموقفين، ويسمع ما دار فيهما لن يكون فى نفسه بعد ذلك ذرة واحدة من الاستهانة بقيادة أسامة وهو يرى الخليفة يُعَظِّمُ شأنه ويودعه ماشيًا، ويستأذنه أن يسمح لعمر بن الخطاب ـ وقد كان جنديـًّا تحت إمرة أسامة ـ بالعودة إلى المدينة ليستعين به أبو بكر فى إدارة شئون الدولة، فقد كان منه بمثابة وزيره ويمينه.

وقد كان أبو بكر غنيـًّا عن توديع أُسامة وجيشه على هذه الشاكلة، كما كان غنيـًّا عن استئذان أسامة فى إعفاء «الجندى» عمر من هذا البعث، إما ابتداءً، وإما بعد انخراط عمر فى الجيش. فلا لوم على «القائد الأعلى» إذا لم يفعل ذلك، ولا لوم عليه إذا ما أصدر أمرًا «فوقيـًّا» بسحب جندى من الجيش دون استئذان قائده. وإنما قصد أبو بكر بما فعل أن يُعَلِّم الناس درسًا فى فن الطاعة والتعامل مع القيادة ـ وخصوصًا العسكرية ـ فى مثل هذه الظروف التى كانت أحوج الظروف لمثل هذه الدروس.

* * *

وفى مقام الإزراء بمعيار الأكثرية أو الأغلبية والأقلية فى النظام الديمقراطى يستشهد الدكتور عدنان النحوى بموقف أبى بكر ـ رضى الله عنه ـ من بعث أسامة على الرغم من معارضة الأكثرية.. فأبو بكر ـ رضى الله عنه ـ ثبت على رأيه، ولم يأخذ برأى الأكثرية.. ثبت على رأيه، وهو يرى الحق، ويؤمن به

(١) انظر الطبرى ٣/ ٢٢٦.

من خلال عقيدة ودين، وبيِّنة ودليل، ومسئولية وأمانة، وهو الخليفة المسئول دون أن يسفه آراء الآخرين[1].

وقد بينَّا آنفًا أن النبى ﷺ هو الذى أعد جيش أُسامة، وقد بدأ بالسير فعلاً إلى بلاد الروم فى حياة النبى ﷺ فلما اشتد به المرض عسكر الجيش عند الخندق. وهو - عليه الصلاة والسلام - الذى أَمَّرَ أُسامة على الجيش، وكان يردد فى احتضاره: «**أَنْفِذُوا بَعْثَ أسامة**». فإصرار أبى بكر إذن على إنفاذ البعث بإمارة أسامة لا علاقة له بقلة أو كثرة، إنما مرجعه «إعمال النص» المتمثل فى سنة نبوية فعلية، وهى إعداد الجيش، وبدْء تسييره، وتأمير أسامة، وكذلك سُنة نبوية قولية تتمثل فى نص أمره ﷺ فى احتضاره «**أنفذوا بعث أسامة**». ولا اجتهاد مع النص.

فأبو بكر - رضى الله عنه - بقراره هذا أرجع الأمر كله إلى رسول الله ﷺ حين طلب منه المسلمون إرجاء البعث، وتأمير من هو أَسَنُّ وأقْدر من أسامة على القيادة، ولا غرابة فى ذلك، فهو القائل عن نفسه: «إنما أنا متبع ولست بمبتدع».

* * *

(1) د. عدنان النحوى: الشورى لا الديمقراطية، ص ٨٤ ، ٨٥.

٤- استخلاف عمر بن الخطاب

لما نزل بأبى بكر مرض الموت دعا عبد الرحمـٰن بن عوف وقال له: «أخبرنى عن عمر». فقال: «إنه أفضل من رأيت، إلاَّ أن فيه غِلْظَة». فقال أبو بكر: «ذلك لأنه يرانى رقيقًا، ولو أفضى الأمر إليه لترك كثيرًا مما هو عليه، وقد رمقتُه، فكنت إذا غضبتُ على رجلٍ أرانى الرضاء عنه، وإذا لِنْتُ له أرانى الشدة عليه».

ودعا أبو بكر عثمان بن عفان، وسأله عن عمر، فقال: «سريرته خير من علانيته، وليس فينا مثله».

واستكتمهما أبو بكر ما سمعا. ولكن بعض من كان خارج بيت أبى بكر استنتج من دخولهما وبقائهما حينًا مع أبى بكر أن وراء الأمر استقرارَ رأْى أبى بكر على استخلاف «عمر»، ومن هؤلاء طلحة بن عبيد الله، الذى دخل على أبى بكر يبدى اعتراضه ويقول: «استخلفت على الناس عمر، وقد رأيت ما يلقى الناس منه وأنت معه، وكيف به إذا خلا بهم، وأنت لاقٍ ربك فسائلك عن رعيتك؟».

فقال أبو بكر: «أجلسونى»، فأجلسوه، فقال: «أَبِالله تخوفنى؟! إذا لقيت ربى فسألنى قلت: استخلفتُ على أهلك خير أهلك».

ثم أملَى عَلَى عثمان كتاب استخلاف عمر. وقرئ الكتاب على الناس، وكان أبو بكر قد أشرف عليهم، وقال: «أترضون بمن استخلفت عليكم؟ فإنى

ما استخلفتُ عليكم ذا قرابة، وإنى قد استخلفتُ عليكم عمر، فاسمعوا له وأطيعوا، فإنى والله ما ألوْتُ من جهد الرأى» فقالوا: سمعنا وأطعنا.

ثم أحضر «عمر» فقال له: «إنى قد استخلفتك على أصحاب رسول الله ﷺ» وأوصاه بتقوى الله، وذكَّره بالجنة والنار وطريق الحق والفلاح[1].

ونخرج مما سبق بعدد من الحقائق والملاحظات تتلخص فيما يأتى:

١- أن أبا بكر استشار بعض الصحابة فى استخلاف عمر، ولكن كان ذلك فى نطاق ضيق جداً.

٢- أن من عارض استخلاف عمر لم يسجل عليه مأخذا أو خلقا جوهريـًّا من ظُلم، أو فسق، أو فساد ذمة، أو أية صفة من الصفات التى تخل بالشرف، وإنما أخذ عليه الشدة والغلظة، وهو مأخذ لا يكاد يختلف عما أخذه عليه من شهدوا بأنه أحق بالخلافة من غيره.

٣- أن أبا بكر كان يرى أن عمر هو أصلح الناس للخلافة، ومع ذلك لم يفرضه على الناس، وإنما كان كل ما فعله هو مجرد ترشيح له لا يسلب الناس حق الاعتراض عليه. «وهذا الترشيح يملكه الخليفة القائم كما يملكه كل واحد من المسلمين»[2]. ولكنه لا يعطى الحق لعمر أن يكون خليفة بعد أبى بكر ضربة لازب. وكل ما يقوم به أهل الحل والعقد فى هذا المجال هو أقرب إلى الترشيح منه إلى البيعة. وفى ذلك يقول الماوردى: «فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً، وأكملهم شروطًا، ومن يسرع الناس إلى طاعته، ولا يتوانون عن بيعته»[3]، ثم تكون البيعة العامة بعد ذلك، ولا يكون الشخص المختار خليفة إلا بها.

(١) انظر الكامل لابن الأثير ٢/ ٢٥.

وانظر كذلك لابن حجر الهيتمى: الصواعق المحرقة، ص ٨٩.

(٢) د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم فى الإسلام، ص ١١٩.

(٣) الأحكام السلطانية، ص ٧.

وقد بايع الناس عمر بالخلافة فى المسجد أمام أبى بكر، ولم نجد من اعترض على هذا الترشيح بعد خروج أبى بكر إلى الناس، فهى إذن بيعة عامة، تمت بأغلبية الناس، إن لم يكن بهم جميعًا.

وبعض الروايات تذكر أن أبا بكر جمع الناس فى مرض موته وأحلهم من بيعته، وقال لهم: «فأمّروا عليكم من أحببتم...» فلما عجزوا عن ذلك وكلوه فى أن يختار لهم، فطلب دخول بعض الصحابة ـ على ما بينا سابقًا - منهم عثمان وعبد الرحمن بن عوف[1].

وهذه الرواية الأخيرة تعنى أن ما تم كان «تفويضًا» من المسلمين لأبى بكر فى اختيار أصلح الناس لترشيحه للخلافة، والمرشح - كما ذكرنا - لا يصبح خليفة إلا بالبيعة.

* * *

وبالنظر إلى هذه الروايات جميعًا ومحاولة التوفيق بينها نستطيع أن نستخلص أن تولى عمر الخلافة قد مر بالمراحل الآتية:

(أ) خروج أبى بكر للناس فى مرض موته، وإحلالهم من بيعته، وطلبه منهم أن يختاروا من يشاءون لخلافته، على أن يتم ذلك فى حياته منعًا للفرقة والخلاف.

(ب) تفويض الناس له أن يختار لهم أصلح من يرى.

(ج) استبيانه رأى بعض الصحابة فى عمر، مثل عبد الرحمن بن عوف، وعثمان بن عفان. ودخول آخرين عليه، مثل طلحة بن عبيد الله.

(د) تكليف أبى بكر لعثمان بكتابة كتاب استخلاف عمر من بعده.

(هـ) خروج أبى بكر للناس بالكتاب، وسؤالهم إن كانوا يوافقون على عمر،

---

(١) انظر: ابن الجوزى: سيرة عمر بن الخطاب، ص ٤٤.

فكان إجماعهم على مبايعته، وهو - كما يقول العقاد - إجماع لم ينعقد لخليفة قبله ولا بعده[1].

* * *

فدور أبى بكر هنا لم يزد على الترشيح، ولم تبدأ خلافة عمر زمنيًا وفعليًا إلا من مبايعة الناس له، وهذا يعنى أن أبا بكر لم يستخلف عمر بالمفهوم الاصطلاحى الدقيق، أى بنقل السلطة إليه من بعده، رَضِىَ الناس أو رفضوا.

ولكن قد يعترض على ذلك بأن عمر بعد أن طعنه أبو لؤلؤة المجوسى وسأله بعض الناس أن يستخلف قال: «إنْ أستَخْلف فقد استخلف من هو خير منى، وإن أترك فقد تَرَكَ من هو خير منى»[2].

ولكنه اعتراض فى غير محله؛ لأن مفهوم الكلمة هنا لا يعنى إلاَّ «الترشيح»، وقرائن الأحوال، والواقع والملابسات التاريخية التى أحاطت بما قام به أبو بكر - وقد ذكرناها - لا تحتمل إلا هذا التوصيف، ولا تجعل للكلمة مفهومًا غير هذا المفهوم. وعمر بتحديده «ستة الشورى» قد وَفّق فى الواقع بين السنتين: سنة الترك وسنة الاستخلاف بالمفهوم الذى ذكرناه. والترك يظهر فى أنه لم يرشح واحدًا على سبيل التحديد، ولكنه أخذ من الاستخلاف تحديد دائرة فى نطاقها ستة يختار المسلمون منهم واحدًا، فلما تم تشاور الستة وقَدَّمَ عبد الرحمن بن عوف للمسلمين عثمان بن عفان لم يَعْدُ هذا كونه ترشيحًا، فلما تحول إلى «بيعة» أصبح عثمان خليفة للمسلمين من الوقت الذى تمت فيه هذه البيعة[3].

---

(١) عبقرية عمر، ص ٢٢٢.

(٢) انظر تاريخ الطبرى ٤/٢٢٧.

(٣) راجع فى بسط فكرتى الترشيح والبيعة والفرق بينهما: كتاب الدكتور فاضل زكى: الفكر السياسى العربى الإسلامى، ص ١٧١-١٧٤. وكتاب الدكتور العيلى: الحريات العامة، ص ٢٢٢-٢٢٥.

وأخيرًا من حقنا أن نسأل عن مكان المعارضة فى غمار هذه الأحداث؟.

الواقع أن صوت المعارضة كان خافتًا، وكان فرديًّـا، وانحصر فى مرحلة بداية تفكير أبى بكر فى ترشيح عمر، ولم يكن الاعتراض - من وجهة نظرى - جادًّا، وأبو بكر نفسه لم ينكر هذه الخليقة... خليقة الشدة والصرامة فى عمر، وقد بررها تبريرها الواقعى الصحيح، وهو ما يلمسه عمر فيه من رحمة ولين. وكان النبى ﷺ يدرك أبعاد هاتين الخليقتين المختلفتين فيهما، ويثنى عليهما؛ لذلك شَبَّهَ أبا بكر بإبراهيم وعيسى، وشبه عمر بنوح وموسى عليهم السلام[١].

كما برر عمر - رضى الله عنه - هذه الخليقة فيه بقوله : «كنت مع رسول الله ﷺ عبده وخادمه، وكان من لا يبلغ أحد صفته من اللين والرحمة، وكان كما قال الله: ﴿**بالمؤمنين رءوف رحيم**﴾ فكنت بين يديه سيفًا مسلولاً حتى يغمدنى أو يدعنى فأمضى... ثم وَلِىَ أَمْرَ المسلمين أبو بكر، فكان من لا ينكرون دعته وكرمه ولينه، فكنت خادمه وعونه، أخلط شدتى بلينه، فأكون سيفًا مسلولاً حتى يغمدنى أو يدعنى فأمضى... ثم إنى وليتُ أموركم أيها الناس، فاعلموا أن تلك الشدة قد أضعفت - أى ضُوعفت - ولكنها إنما تكون على أهْلِ الظلم والتعدى على المسلمين، أمَّا أهل السلامة والدين القصد، فأنا أَلْيَنُ لهم من بعض لبعض[٢].

* * *

ويرى أبو الأعلى المودودى أنه وإنْ كان الأصل أن يأخذ الإمام برأى الأغلبية، إلاَّ أن هذا الأصل لا يغمط الإمام حقه فى الأخذ برأى الأقلية، كما أن له أن يقضى برأيه على مسئوليته، وفى هذه الحال يكون على جمهور المسلمين مراقبته، فإن رأوه يتبع الهوى فى عمله فلهم أن يعزلوه[٣].

---

(١) انظر العقاد: عبقرية عمر، ص ١١.

(٢) العقاد: السابق، ص ١٤ ، ١٥.

(٣) نظرية الإسلام وهديه فى السياسة والقانون والدستور، ص ٥٨.

ويؤيد هذا الرأى الدكتور على عبد الواحد وافى، ويرى أن الخليفة - وخصوصًا المجتهد مثل أبى بكر - إذا خالف غيره وعمل برأيه فذلك نابع من مسئوليته أمام الأمة، وحقها فى محاسبته عن نتائج أعماله. ولا يتسق مع العدالة - على حد قوله - ولا مع المنطق فى شىء أن يلزم الخليفة برأى مخالف لرأيه ثم يحاسب على نتائج هذا العمل[1].

* * *

(١) حقوق الإنسان فى الإسلام، ص ٢٤٩.

في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه

١- توزيع الأرض

بقدر ما كان عمر بن الخطاب شديدًا صارمًا فى الحق، كان رحيمًا بالمسلمين، حريصًا على كل ما ينفعهم ويصلح من شأنهم، وبعد أن اتسعت الفتوح، وسَجَّلَ المسلمون انتصاراتهم الباهرة على الفُرْس والروم، وتدفقت الأموال على المسلمين، وارتفع بذلك مستواهم المعيشى والاجتماعى كان عمر سعيدًا بسعادة المسلمين لهذا الثراء الذى هبط على الفاتحين، حتى تمنى بعض من اشترك فى هذه الفتوح أن يقبض عمر يده، ويحبس بعض هذا المال عنهم، وهو ما اقترحه عليه «خالد بن عرفطة العذرى» الذى قدم على عمر من جبهة العراق يحمل له بشريات النصر وتدفق المال على الفاتحين.

ولكن عمر رفض اقتراحه قائلاً: «إنما هو حقهم أعطوه، وأنا أسعد بأدائه إليهم منهم بأخذه، فلا تحمدنى عليه، فإنه لو كان من مال الخطاب ما أعطيتموه، ولكنى قد علمت أن فيه فضلا، ولا ينبغى أن أحبسه عنهم...»[1].

كانت هذه وجهة عمر فى توزيع العطاء والغنائم على المسلمين، دون أن يحبس من هذه الأموال شيئًا، مهْما كانت زيادتها وتدفقها. فإنما «هو حقهم» يجب أن يستوفوه ولا يُحْرموا منه شيئًا. ولكن ماذا عن الأرض المفتوحة؟

* * *

ظهر الحكم العملى فى هذه المسألة ـ لأول مرة ـ حين فتح النبى ﷺ خيبر

(١) طبقات ابن سعد ٣/٢٩٨.

بعد قتال، فقسمها بين المسلمين، ولم يكن للنبى من العمال ما يكفون عمل الأرض فدفعها إلى اليهود يعملونها على نصف ما خرج منها، فلم تزل على ذلك حياة رسول الله ﷺ وحياة أبى بكر، حتى كان عمر، فكثر المال فى أيدى المسلمين، وقووا على عمل الأرض، فأجلى عمر اليهود إلى الشام، وقسم الأموال بين المسلمين[1].

فتوزيع الأرض على المسلمين، وملكيتهم لرقبتها، لم يمنع رسول الله ﷺ من الإفادة الكاملة من خبرة أهلها فى زراعتها على نصف خراجها، وذلك لعدم توافر الخبرة الزراعية عند المسلمين، ولأن الدولة الجديدة فى حاجة إلى جهودهم فى الفتوح والجهاد من ناحية أخرى، وقد يكون فى ذلك أيضًا تأليف لقلوب أصحابها من ناحية ثالثة[2].

لم تثر الأرض المفتوحة مشكلة فى عهد النبى ﷺ وعهد خليفته أبى بكر. ولكن ظهر ذلك فى عهد عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - فماذا يعمل بكل هذه الأراضى الفسيحة التى آلت إلى حكم المسلمين، وماذا يكون مصير أهلها المقيمين عليها؟.. وكان على الحل الذى قرر لهذه المشكلة يتوقف مصير هذه البلاد وسكانها فى كل الأجيال التى تتلو[3].

جاء فى بعض المصادر التاريخية أن عمر بن الخطاب فكر ابتداء فى قسمة هذه الأراضى بين الفاتحين حينما قدم «الجابية»، فلما همَّ بذلك قال له معاذ بن جبل: «والله إذن ليكونن ما تكره، إنك إنْ قسمتها صار الريع العظيم فى أيدى القوم، ثم يبيدون، فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتى

(1) انظر: القاسم بن سلام: كتاب الأموال، ص ٥٨. ويحيى القرشى: الخراج، ص ١٨. ومحمد رواس قلعة جى: موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص ٦٢. وقطب إبراهيم: السياسة المالية لعمر بن الخطاب، ص ٦٧.

(2) راجع: د. أحمد الحصرى: السياسة الاقتصادية والنظم المالية فى الفقة الإسلامى، ص ١٨٤-١٨٧.

(3) د. ضياء الدين الريس: الخراج فى الدولة الإسلامية، ص ١٠١.

من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسداً، وهم لا يجدون شيئًا، فانظر أمرًا يسع أولهم وآخرهم»[1].

كان هذا هو رأى معاذ بن جبل - رضى الله عنه - مدعمًا بأدلة رآها[2]. وكان لابد من اتخاذ حكم حاسم فى هذه المسألة التى اتسعت لتشمل الأرض المفتوحة فى العراق والشام ومصر، وخاصة بعد أن أرسل القادة الفاتحون يسألون عمر - رضى الله عنه - تقسيم هذه الأراضى، ومن هؤلاء سعد بن أبى وقاص فى العراق، وأبو عبيدة بن الجراح فى الشام، وبهذا الرأى أشار الزبير ابن العوام على عمرو بن العاص فى مصر[3].

وقد استند هؤلاء فى مشروعية تقسيم الأرض المفتوحة إلى الأدلة الآتية:

١- السنة النبوية: فإن رسول الله ﷺ حينما فتح خيبر جعلها غنيمة، فخمسها وقسمها - كما ذكرنا من قبل.

٢- قوله تعالى: ﴿ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾[4] فإنه عام يعطى المسلمين المجاهدين الفاتحين أربعة أخماس الغنيمة «وهى تشمل كل شىء، فتشمل الأموال المنقولة وغير المنقولة، أى أنها شاملة لكل عقار أو غير عقار، من مساكن وأرض زراعية، ومصانع، وأدوات، وعروض تجارة، وأموال سائلة...»[5].

---

(١) ابن سلام: الأموال، ص ٦١.

(٢) ذكر الدكتور قلعة جى أن الذى أشار على عمر بترك قسمة أراضى العراق والشام هو عبد الرحمن بن عوف، ونسب هذه الرواية إلى أبى يوسف فى الخراج [موسوعة فقه عمر بن الخطاب ٦٢]. وهذا غير صحيح، والصحيح ما أثبتناه، إذ أن أبا يوسف ذكر نقيض ذلك: أى أن عبد الرحمن بن عوف كان ممن يرون تقسيم الأرض على الفاتحين [الخراج ٦١].

(٣) انظر ابن سلام: الأموال، ص ٥٩، ٦١.

(٢) الأنفال: ٤١.

(٥) د. الحصرى: مرجع سابق، ص ١٨٧.

أمّا الأسانيد التى اعتمد عليها عمر ومن رأى رأيه فى عدم توزيع الأرض على الفاتحين فهى:

١- المصلحة العامة: فقد كان - رضى الله عنه - يهتم بأمر المسلمين لا فى حاضرهم فحسب، ولكن فى مستقبلهم أيضًا، وهو الذى قال لخالد بن عرفطة - ضمن ما قال -: «... فإنى أخاف عليكم أن يليكم بعدى ولاة لا يعد العطاء فى زمانهم مالا»[1]. فحبس رقبة الأرض المفتوحة فى العراق والشام ومصر حتى يجعلها تدر خراجها على الأجيال القادمة، وتكون موردًا ثرارًا دائمًا من موارد الدولة الإسلامية.

٢- النص القرآنى: فحينما بعث إليه أبو عبيدة بن الجراح بكتاب من الشام يسأله فيما طلبه الفاتحون من تقسيم الأرض المفتوحة بينهم، كتب إليه عمر مستشهدًا بقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ ....﴾ إلى قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴾[2].

وقال : إن هؤلاء هم المهاجرون.

واستشهد بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ مِن قَبۡلِهِمۡ...﴾[3].

وقال: إن هؤلاء هم الأنصار.

أما قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَا تَجۡعَلۡ فِي قُلُوبِنَا غِلّٗا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٞ رَّحِيمٌ ﴾[4].

فالمقصود من أتوا من بعدهم.

---

(١) طبقات ابن سعد ٣/ ٢٩٨.

(٢) الحشر: ٦-٨.

(٣) الحشر: ٩.

(٤) الحشر: ١٠.

يقول عمر ـ رضى الله عنه ـ بعد ذلك فى كتابه: «. . . فقد أشرك الله الذين من بعدهم فى هذا الفىء إلى يوم القيامة.

فأقر ما أفاء الله عليك فى أيدى أهله، واجعل الجزية عليهم بقدر طاقتهم تقسمها بين المسلمين، ويكونون عُمَّار الأرض، فهم أعلم بها، وأقوى عليها، ولا سبيل لك عليهم، ولا للمسلمين معك أن تصيرهم فيئًا»[1].

فنحن هنا أمام رأيين متعارضين تمامًا:

رأى خليفة المسلمين يؤيده نفر من المسلمين، منهم معاذ بن جبل، وعلى بن أبى طالب، وعثمان بن عفان، وطلحة بن عبيد الله.

ورأى فريق معارض على رأسه عبد الرحمٰن بن عوف، والزبير بن العوام، وبلال بن رباح.

وقد عبر من عارضوا عمر عن رأيهم بصراحة ووضوح وحرية تامة، بل بصراحة وشدة أحيانًا ـ كما ينقل التاريخ ـ وكان أشد الناس على عمر فى معارضته بلال بن رباح ـ رضى الله عنه.

ونلاحظ كذلك أن كل فريق لم يسق رأيه إلا وهو مستند على ما يؤيده من أدلة شرعية يرى أنها الأرجح والأقوى فى القضية المتنازع عليها.

وحبس الأرض لم يكن هو رأى عمر ابتداء، إنما كان رأيًا أشار به بعض الصحابة ـ كما رأينا ـ ومن حق عمر كقائد أعلى ـ وخاصة فى حالة الحرب ـ أن يرجح رأى فريق على فريق، كما نرى فى عصرنا الحاضر، وبخاصة فى حالة الظروف الطارئة والقوة القاهرة.

كان عمر يقول: «هذا رأيى»، ومع ذلك لم يستبد به، ولم يفرضه فرضًا، فحينما طلب منه «المعارضون» أن يستشير استشار المهاجرين الأولين فاختلفوا:

---

(١) أبو يوسف: الخراج، ص ٢٨٤. وانظر: جابر قميحة: أدب الخلفاء الراشدين، ص ١٣٥.

فكان رأى عبد الرحمـٰن بن عوف أن تقسم الأرض بين الفاتحين. وكان رأى عثمان وعلى وطلحة كرأى عمر.

وكان من الممكن أن ينتهى الموقف عند هذا الحد، ويُمضى عمر رأيه، وينفذ أمره، **ولكنه لجأ إلى «التحكيم»**، فاختار عشرة من صفوة الأنصار: خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج، وشرح عمر وجهتى النظر، وأسانيد كل وجهة، وأصدرت «اللجنة العشرية» حكمها مشفوعًا بحيثيته: «الرأى رأيك، فنعم ما قلت وما رأيت. إن لم تُشْحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال، ويجرى عليهم ما يتقوون به رجع أهل الكفر إلى مدنهم».

وشهدت التجربة بعبقرية عمر وبُعد نظره، وعلى سبيل التمثيل يذكر المؤرخون أن جباية الكوفة فقط قبل أن يموت عمر بعام بلغت مائة ألف ألف درهم[1].

* * *

ومما سبق نتبين أن مسألة أرض السواد والبلاد المفتوحة مرت بالمراحل الآتية:

١- تفكير عمر فى توزيع الأرض على الفاتحين قبل أن تثور المسألة.

٢- رجوعه عن ذلك استئناسًا برأى بعض الصحابة.

٣- معارضة الفاتحين لرأى عمر.

٤- استشارة عمر بعض المهاجرين فى المدينة، فانقسموا بين مؤيد ومعارض.

٥- لجوء عمر إلى تحكيم عشرة من الأنصار، وترجيحهم رأى عمر ومن معه.

وزيادة على ذلك استشار عمر المسلمين فى الرجل الأمين الخبير الحصيف،

(١) انظر: الخراج لأبى يوسف ٢٨٤، ٦١ وما بعدها. والخراج للقرشى ١٧. والأموال لابن سلام ٥٧-٦٤. والخراج للريس ١٠١-١٠٥. ومجموعة الوثائق السياسية لحميد الله ٤٢٣. والسياسة الاقتصادية.. للحصرى ١٨٦-١٩٣. والسياسة المالية لعمر بن الخطاب لقطب إبراهيم محمد ٦٧-٧٤.

الذى يستطيع أن يقوم بمسح الأرض وحصرها وتقدير الخراج عليها، فأجمعوا على عثمان بن حنيف[1].

وقد نجحت التجربة العمرية نجاحًا باهرًا، فكان خراج الكوفة فى عام واحد فقط مائة مليون درهم، فلا عجب أن يسير عثمان وعلىٌّ على السنة العمرية فى سياسة الأرض المفتوحة، وقد كان ذلك رأيهما فى حياته.

* * *

وربما كان ما حدث بشأن «الأرض المفتوحة» يمثل أهم وأشهر صورة من صور المعارضة فى عهد عمر؛ **لأنها تتعلق بجوهر السياسة الاقتصادية للدولة، وبمصير هذه البلاد المفتوحة المترامية الأطراف. ومن ناحية أخرى لأنها تمثل ما يمكن أن نسميه «معارضة جماعية»**، ولا نعنى بالجماعية هنا أنها تمثلت فى «حزب معارض» له وجوده وثباته وشخصيته الاعتبارية، وآراؤه فى المواقف المختلفة على نحو شبيه ـ ولو إلى حد ما ـ بالأحزاب فى وقتنا الحاضر. ولكنى أعنى «بالمعارضة الجماعية» هنا أن عددًا كبيرًا من المسلمين يعد بالمئات أو الآلاف تبنَّى رأيًا معينًا فى مسألة معينة، وتحمس لها، وسعى إلى إقناع السلطة التنفيذية بها مدعمة بأدلتها الشرعية، وقد ترتفع حدة هذه المعارضة لرأى السلطة القائمة، ولكنها لم تبلغ درجة التمرد أو العصيان بالمخالفة العملية، ثم تخلت المعارضة عن رأيها.. وبدأت تهدأ، ولم يبق لها أى أثر فعلى أو نفسى، وخصوصًا بعد أن صمت إلى الأبد أعلى الأصوات معارضة... بلال ـ رضى الله عنه ـ فقد لاقى ربه بعد عدة أشهر.

* * *

(١) عثمان بن حنيف: أنصارى أوسى، شهد أُحُدًا والمشاهد كلها، استعمله عمر على السواد وعلى البصرة، سكن الكوفة، وبقى إلى زمان معاوية.

٢- الرعية والولاة

جمع العجم جموعًا كثيفة من الجند فى «نهاوند» استعدادًا لمعركة فاصلة مع المسلمين، وكان على رأسهم سعد بن أبى وقاص وكتب سعد إلى عمر بن الخطاب بذلك.

وفى أثناء هذا الحرج وتلك المحنة بدأ رجل أسدى يدعى «الجراح بن سنان» يشْغب على سعد، ويؤلِّب عليه الناس، ولكن لم يستجب له إلا قلة منهم. وأرسل الرجل إلى عمر - رضى الله عنه - يشكو سعدًا.

فبعث عمر محمد بن مسلمة ليكشف له عن حقيقة الأمر، والمسلمون آنذاك - كما يقول الطبرى - فى الاستعداد للأعاجم، والأعاجم فى الاجتماع، أى التعبئة العسكرية، فكان محمد بن مسلمة لا يسأل قومًا عن سعد إلا قالوا: «لا نعلم إلاَّ خيرًا، ولا نشتهى به بديلا، ولا نقول فيه، ولا نعين عليه»، ما عدا رجلا واحدًا هو «أسامة بن قتادة» الذى قال: «إن سعدًا لا يقسم بالسوية، ولا يعدل فى الرعية، ولا يغزو فى السرية».

وسمع عمر بشكوى الشاكين على قلتهم، وقال لهم: «إن الدليل على ما عندكم من الشر نهوضكم فى هذا الأمر، وقد استعد لقتالكم من استعد، وايم الله لا يمنعنى ذلك من النظر فيما لديكم»[1].

وفى هذه الرواية التى يكاد يجمع عليها المؤرخون يتضح ما يأتى:

١- أن الذين تمردوا بالرأى على سعد بن أبى وقاص، واعترضوا على بقائه قائدًا، وشكوه إلى عمر كانوا قلة قليلة، أما الغالبية فقد شهدت له، ووقفت معه، علمًا بأن عمر - رضى الله عنه - سير سعد بن أبى وقاص

(١) الطبرى ٤/ ١٢٠-١٢٢.
وانظر كذلك العقاد: عبقرية عمر ١٤١-١٤٣.

لقتال الفُرْس بناء على رأى الناس فيه وترشيحهم له، بعد أن هَمَّ عمر أن يقود الناس بنفسه لقتال الفُرْس[1].

٢- وعلى الرغم من خطورة الموقف والظروف التى كانت تحيط بالجيش الإسلامى، وعلى الرغم مما عُرِف عن سعد من شجاعة ودين وخُلُق، وعلى الرغم من قرابته من رسول الله ﷺ وسبْقه إلى الإسلام.. على الرغم من كل ذلك، وبعضه يكفى لإغفال هذه الشكاة، ولو إلى حين، حرص عمر على تحرِّى الأمر من مصادره، وإيفاد مَنْ يبحث عن حقيْقة الشكوى بين أهلها، فبعث بوكيله على العمال محمد بن مسلمة يسأل عن سعد وسيرته فى الرعية.

٣- وقد ثبتت براءة سعد مما ادعته هذه القلة القليلة، وحتى لو صح ما ادعوه فإن «تمردهم» على القائد فى هذه الظروف الحرجة يعد فى ذاته خطأً، بل خطيئة، وقد أدانهم عمر بكلمته التى وجهها إليهم، إذ نهضوا «للشر» فى هذا الوقت وهو عمل يُعاقَب عليه فى القوانين الحديثة بالإعدام، ويوصم بأنه «خيانة عظمى».

جاء فى أسد الغابة أن عمر بن الخطاب سأل عمرو بن مَعْدِى كَرِب عن خبر سعد بن أبى وقاص، فقال: «متواضع فى خبائه، عربى فى نمرته[2]، يقسم بالسوية، ويبعد فى السرية، ويعطف علينا عطف الأم البرة»[3].

ومع ذلك عزل عمر سعداً ـ خال رسول الله ﷺ ـ حتى لا تكون فتنة، وحتى يقطع الطريق على دعاة الشر، حتى لو كانوا قلة منكرة، فى وقت بلغ فيه الخطر أقصى مداه[4].

---

(١) انظر الطبرى ٣/ ٤٨١ ، ٤٨٢.

(٢) النمرة: هى الثوب الصوفى الخشن.

(٣) ابن الأثير: أسد الغابة ٢/ ٣٦٨.

(٤) كان مما أثر عن عمر فى وصاته الأخيرة «.. أوصى الخليفة من بعدى أن يستعمل سعد بن أبى وقاص، فإنى لم أعزله عن سوء، وقد خشيت أن يلحقه من ذلك...» واستجاب عثمان للوصاة، فكان أول عامل بعث به عثمان هو سعد بن أبى وقاص على الكوفة بعد عزل المغيرة بن شعبة [الطبرى ٤/ ٢٤٤].

ويقول عباس العقاد ـ رحمه الله ـ:

ولا يبعد أن يقع الغبن على بعض الولاة الكفاة من فرط العناية بشكايات الرعية، إلا أن عمر فى حزمه وعدله لم يكن يفوته مفرق الصواب بين الأمرين، فغبن والٍ أو قائد أهون من غبن أُمَّة أو جيش، ومن أقواله فى ذلك: «هان شىء أصلح به قومًا أن أبدلهم أميرًا مكان أمير»[1].

وعزل عمر سعدًا لهذه الاعتبارات، وكله يقين من براءته، وثقته التى لا تنتهى بخُلُقه ودينه، حتى جعله واحدًا من الستة الذين رشحهم ليكون الخليفة واحدًا من بينهم.

* * *

ولم تخلُ الساحة الإسلامية آنذاك من لون طريف من المعارضة، وهو «معارضة المواقف»، أو «المعارضة العابرة»، وهى تلك التى يولِّدها موقف معين للخليفة أو أحد ولاته، وما يؤدى إليه الجدل أو الاستشارة فى أمر من أمور الدين أو الدنيا، كما نرى فى المثالين الآتيين:

* * *

(١) عبقرية عمر، ص ١٤٣.

٣- قتل الهرمزان

كان الهرمزان من أشهر قادة الفُرس وأعظمهم، فلما فتح المسلمون «تستر» أسروه، وقَدِمُوا به إلى عمر فى المدينة، فلما رآه قال:

أعوذ بالله من النار، وأستعين الله.. الحمد لله الذى أذل بالإسلام هذا وأشياعه. يامعشر المسلمين: تمسَّكُوا بهذا الدين، واهتدوا بِهَدْى نبيكم، ولا تبطرنكم الدنيا فإنها غَرَّارة.

ودار بين عمر والهرمزان الحوار التالى:

- هيه ياهرمزان؟!! كيف رأيتَ وبال الغدر وعاقبة أمر الله ؟! تكلم.
- أكلام حى أم كلام ميت؟
- تكلم فلا بأس.
- ياعمر!! إنا وإيَّاكم ـ معشر العرب ـ ما خلَّى الله بيننا وبينكم كنا نقتلكم ونقصيكم[١]، إذ لم يكن معنا ولا معكم، فلما كان معكم لم تكن لنا بكم يدان[٢].
- إنما غلبتمونا فى الجاهلية باجتماعكم وتفرقِنا. ما عذرك وما حجتك فى انتقاضك[٣] مرة بعد مرة؟
- أخاف أن تقتلنى قبل أن أخبرك.

---

(١) أى: نطردكم ونبعدكم ونلجئكم إلى الفرار.

(٢) أى: عجزنا عنكم ولم نطق قتالكم.

(٣) غدرك ونكثك.

- لا تَخَفْ ذلك. [وطلب إناءَ ماءٍ ليروى به عطشه، فلما أتوه بإناء الماء أخذت يده ترتجف] وقال:

- إنى أخاف أن أُقْتَلَ وأنا أشرب الماء.

- لا بأس عليك حتى تشربه.

فأكفأ الهرمزان الإناء، وأراق الماء، فقال عمر ـ رضى الله عنه ـ:

- أعيدوا عليه، ولا تجمعوا عليه الموت والعطش.

- لا حاجة لى فى الماء، إنما أردتُ أن أستأمن به.

- إنى قاتلك.

- قد آمنتنى.

- كذبت.

فقال أنس بن مالك: صَدَقَ يا أمير المؤمنين. قد أمنته .

قال عمر:

- ويحك يا أنس! أنا أُؤَمِّنُ قَاتلَ مجزأة بن ثور السدوسى، والبراء بن مالك؟ والله لتأتين بمخرج[1] أو لأعاقبنك!!

قال أنس:

- قد قلت له: لا بأس عليك حتى تخبرنى. وقلت: لا بأس عليك حتى تشربه.

وأمّن الحاضرون على كلام أنس. فأقبل على الهرمزان وقال:

- خدعتنى، والله لا أنخدع إلاَّ لمسلم.

فأسلم «الهرمزان»، وفرض له ألفين، وأنزله المدينة[2].

---

(١) أى : بدليل تؤيد به ما تقول من أننى أمنته.

(٢) البلاذرى: فتوح البلدان، ص ٣٧٤.

فالهرمزان أحد قادة الفرس الأفذاذ، وعلى يديه استشهد عدد من الصحابة الأجلاَّء، وكان كثير النقض للعهود والنكث بالوعود، وهذا يعنى أنه ليس أسيرًا عاديًّــا، بل هو من قبيل من يُسمَّون فى عصرنا «بمجرمى الحرب» الذين يحاكمهم أعداؤهم ما أسروا أو استسلموا، وغالبًا ما يكون الحكم إعدامًا، كما فعل الحلفاء مع كثير من أسرى الألمان بعد هزيمتهم فى الحرب العالمية الثانية.

وخَدَعَ الهرمزان عمر ـ كما رأينا فى الحوار الذى دار بينهما ـ وهَمَّ عمر بقتله، ولكن واحدًا من علماء الرعية يتصدى للخليفة معارضًا ليلزمه بأمانة الوعد، ويؤيد الحاضرون أنس بن مالك فى هذا التصدى، ويصدع الخليفة للعَدْل، فليس فوق العدل، ولا بعد العدل سلطان.

* * *

٤- طاعون عمواس

خرج عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - ومعه المهاجرون والأنصار فى العام السابع عشر من الهجرة متجهًا إلى الشام، حتى إذا مانزل بسرغ(١) لقيه أمراء الأجناد: أبو عبيدة بن الجراح، ويزيد بن أبى سفيان، وشرحبيل بن حسنة، فأخبروه أن الأرض سقيمة(٢) فاستشار المهاجرين الأولين ثم الأنصار، ثم مهاجرة الفتح، وتمخضت المناقشات والمشاورات عن رأيين:

الرأى الأول: أن على عمر أن يمضى فى طريقه، فمادام قد خرج لوجه الله، فيجب ألاَّ يصده عنه بلاء عرض له، ككل أمر مُقَدَّر، ولا رادَّ لقضاء الله.

والرأى الثانى: أن على عمر ألاَّ يلقى بنفسه وبالمؤمنين فى تهلكة، لأن ما أمامه بلاء وفناء يجب ألاَّ يقدم عليه.

ومال عمر إلى الرأى الثانى، وأمر ابن عباس بأن ينادى فى الناس بالرحيل، وقال للناس: إنى راجع فارجعوا. فقال أبو عبيدة بن الجراح: أفِرَارًا من قَدَرِ الله يا أمير المؤمنين؟

قال: نعم، فرارًا من قَدَرِ الله إلى قَدَرِ الله.

ثم وَضَّحَ مقولته وأيدها بمثلٍ واقعىٍّ من البيئة العربية، فقال: «أرأيت لو أن رجلاً هبطَ واديًا له عدوتان(٣) إحداهما خصبة والأخرى جدبة، أليس يرعى مَنْ رعى الجدبة بقَدَرِ الله، ويرعى من رعى الخصبة بقدر الله؟

وعمر هنا يبرز فكرة طيبة تتفق مع روح الإسلام، وهى أن على المسلم أن

---

(١) قرية بوادى تبوك من طريق الشام.

(٢) أى: بها وباء.

(٣) العَدْوة: جانب الوادى وحافته.

يتدرع بكل وسائل الحذر فى مواجهة كل الأخطار، ولا يتهاون فى ذلك محتجـًّا بالقَدَر.

وجاء عبد الرحمن بن عوف ليحسم الأمر، ويقضى على الخلاف بحديث سمعه من رسول الله ﷺ وهو يؤيد وجهة عمر ومَنْ وافقه، ونص الحديث: **«إذا سمعتم بهذا الوباء ببلد فلا تَقْدَمُوا عليه، وإذا وقع وأنتم به فلا تخرجوا فراراً منه»**. فقال عمر: «فللّه الحَمد، انصرفوا أيها الناس». فانصرف بهم[1].

وبهذا الحديث أصبح الرأيان: الرأى الداعى إلى دخول عمواس، والرأى المعارض... أصبح الرأيان لا مكان لهما فى مواجهة نص الحديث، لأنه لا اجتهاد مع النص.

* * *

(١) تاريخ الطبرى ٤/٥٧، ٥٨.

في عهد عثمان بن عفان رضى الله عنه

من الرأى إلى السيف

تولى عثمان بن عفان ـ رضى الله عنه ـ الخلافة بعد عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ وقد بايعه المسلمون، واجتمعوا عليه فى أصعب خلافة تولاها خليفة قط فى صدر الإسلام، فبعد أن ذاع نبأ مقتل عمر بن الخطاب فى المشرق والمغرب تلاحقت الثورات والفتن كأنما كانت على موعد. وتمرد من قبائل الفُرْس والروم والترك من كان قد أذعن وتعاقد مع قادة الحرب على الصلح والطاعة. ونقضت دولة الروم صلحها، فأغارت على الإسكندرية بَرًّا وبحرًا، وأرسلت أساطيلها إلى شواطئ فلسطين، وأطلقت فى الميادين خفية من يبث فيها الوعد والوعيد، ويغرى المطيع بالعصيان.

وأحصى المؤرخون البيزنطيون عدة السفن والجيوش التى اشتركت فى حركات الثورة والانتقاض، فقال بعضهم إنها جاوزت خمسمائة سفينة، ومائة ألف مقاتل، وسرعان ما تسايرت الأنباء بهذه الزحوف بين الخزر والأرمن ومَنْ وراءهم من الشعوب الآسيوية، فهبوا يتعللون بالذرائع لنقض الصلح، أو ينقضون بغير ذريعة، وينتهزون الفرصة التى علموا أنها لا تسنح مرة أخرى إذا استكانوا للطاعة والمسالمة.

وكانت محنة كمحنة الرِّدَّة أو أكبر منها فى اتساع ميادينها وتباعد أطرافها. وكان عثمان كفئًا لها بالعزم والرأى، والسرعة فى تصريف الأمور، وتسيير النجدات، وإسناد كل عمل إلى من يُحسنه، ويسد فيه أحسن سداد[1].

كانت هذه هى الحال خارج الجزيرة العربية، وبهذه العزيمة تصدى عثمان ـ

(١) انظر العقاد: (ذو النورين: عثمان بن عفان) ١٥٣، ١٥٤.

رضى الله عنه ـ ، وفى الداخل كان عثمان ـ كما يقول المسور بن مخرمة ـ ست سنين من ولايته وهو أحب إلى الناس من عمر بن الخطاب رضى الله عنه[1].

وحكى الحسن البصرى كيف رأى سعادة الرعية بعثمان، وقد شاهد كيف كان يوزع على الناس بحظوظ وافية الأعطيات، والكساء، والسمن، والعسل، والطيب من المسك والعنبر وغيره: «والعدوان والله منفىّ، والأعطيات دارّة، والخير كثير، وما على الأرض مؤمن يخاف مؤمنًا، من لقى فى أى البلدان فهو أخوه وأليفه، وناصره ومؤدبه»[2].

ولكن رءوس فساد وشر وفتنة كانت هامدة اتقاء حزم عمر وصرامته وشدته فى الحق انتهزت سماحة عثمان ورحمته ورفقه وسعة صدره لتؤدى دورها الخبيث، ورسالتها الخسيسة فى الجزيرة والأمصار الإسلامية.

* * *

والحديث عن المعارضة فى عهد عثمان - رضى الله عنه ـ يقتضى وقفة متأنية عند شخصية جليلة استغل المغرضون أخبارها استغلالاً سيئًا، بل حاول بعض من كتبوا فى «الأيديولوجيات» والمذاهب الاقتصادية الحديثة أن يوظفوا مواقفه وآراءه فى خدمة مذاهبهم، والإساءة إلى عهد عثمان والقيم والمبادئ الإسلامية: إنه أبو ذر الغفارى رضى الله عنه.

وصفوة ما نقوله فى شأنه: إنه ـ وهو الصحابى الجليل ـ رأى من مظاهر التحول الاجتماعى ما اعتبره مخالفًا للدين، فرفع صوته بالاعتراض عليها فى لهجة حادة، وخصوصًا وهو فى الشام، ورأى معاوية أن مثل هذه الدعوة قد تُستغل استغلالها السيء الشرير، فشكاه لعثمان، فاستقدمه إلى المدينة سنة ٣٠هـ، فلما رأى المجالس فى أصل جبل سلع قال: بشِّر أهل المدينة بغارة شعواء[3] وحرب مذكار[4].

---

(١) الإمامة والسياسة ١/ ٢٧.

(٢) السابق ٢٧.

(٣) شعواء: شديدة.

(٤) مذكار: هائلة مخوفة.

ودخَلَ على عثمان، فقال: يا أباذر، ما لأهل الشام يشكون ذَرَبَك[1]؟!. فأخبره أنه لا ينبغي أن يُقال: مال الله، ولا ينبغى للأغنياء أن يقتنوا مالاً. فقال: ياأباذر، علىَّ أن أقضى ما علىَّ، وآخذ ما على الرعية، ولا أجبرهم على الزهد، وأن أدعوهم إلى الاجتهاد والاقتصاد، وما علىّ أن أجبرهم على الزهد. قال أبو ذر: لا ترضوا من الناس بكف الأذى حتى يبذلوا المعروف، وقد ينبغى للمؤدى الزكاة ألاَّ يقتصر عليها حتى يحسن إلى الجيران والإخوان، ويصل القرابات. فقال كعب الأحبار: من أدَّى الفريضة فقد قَضَى ما عليه. فرفع أبو ذر محجنه فضربه فشجَّه. فاستوهبه عثمان شجته، فوهبها له. كما أغلظ أبو ذر القول لكعب، وقال له: يا بن اليهودية، ما أنت وما هاهنا!!. فقال عثمان: يا أبا ذر: اتَّقِ الله واكففْ يدَكَ ولسانك.

فقال أبو ذر لعثمان: «تأذن لى فى الخروج من المدينة؟ فإن رسول الله ﷺ أمرنى بالخروج منها إذا بلغ البناء سلعًا». فأَذنَ له عثمان، فنزل الربَذَة، وبنى بها مسجدًا، وأقطعه عثمان صرمة[2] من الإبل، وأعطاه مملوكين، وأجرى عليه كل يوم عطاء[3].

* * *

ودعوة أبى ذر ـ رضى الله عنه ـ كما هو واضح تمثل معارضة لوضع قائم، وهى دعوة يغلب عليها الطابع الروحى المثالى[4]، ومثل هذه الدعوة قد يأخذ بعض الناس أنفسهم بها طواعية عن رِضًا واقتناع، ولكن يصعب ـ بل يستحيل ـ على أى حاكم أن يحمل الرعية على أخذ أنفسهم بها لأن من

---

(١) حدَّتك وشدتك.

(٢) الصرمة من الإبل: ما بين العشرة والخمسين.

(٣) تاريخ الطبرى ٤/ ٢٨٣. والكامل لابن الأثير ٣/ ١١٥.

(٤) وقد لاحظ النبى ﷺ هذا الطابع الروحى المثالى فى أبى ذر فقال عنه: «أبو ذر فى أمتى علَى زهد عيسى ابن مريم» [أسد الغابة ٥/ ١٨٧]. والمجتمعات ـ كما ذكرنا ـ يصعب عليها سلوك مثل هذه السبل، وقد يؤيد ما نقول ـ ولو على سبيل الاستئناس ـ قول على ـ كرم الله وجهه ـ : «وَعَى أبو ذر علمًا عَجزَ الناس عنه» [السابق نفس الصفحة].

مقتضيات هذه الدعوة ولوازمها ما يعتبر أمورًا مستترة تخفى على الآخرين، ومن ثم يصعب بل يستحيل ضبطها والحكم عليها، زيادة على ما فيها من تشديد على الناس، وقد جاء الإسلام بالتيسير ودفع الحرج.

وغير ما سبق نلاحظ فى هذا المقام عدة حقائق، أهمها:

١- أن حماسته - رضى الله عنه - لدعوته كانت تتحول فى كثير من الأحيان إلى حِدَّة باليد واللسان، كما رأينا فى مسلكه مع كعب الأحبار فى حضرة الخليفة. ولكن هذه الحِدَّة لم تصل إلى حد العصيان والخروج على الخليفة والانسلاخ من بيعته.

٢- أنه بطابعه الروحى الزاهد لم يتمكن من الاتساق نفسيًّا وذهنيًّا مع المتغيرات التى طرأت على المجتمع الإسلامى بعد النبى ﷺ وصاحبيه أبى بكر وعمر - رضى الله عنهما - ومن هذه المتغيرات «كبر مقدار الثروة التى ينعم بها أصحابها بعد أن تغير النظر إلى كثيرها وقليلها، ومسوغاتها ومحظوراتها، فربما بلغت ثروة الرجل الواحد فى خلافة عثمان ما يعدل ثروة السادة المترفين جميعًا على آخر عهد الجاهلية، وما يحسب - حتى فى زماننا هـذا - غنى مفرطًا عند أغنى الأغنياء»[1].

٣- أنه - رضى الله عنه - فاته أن دعوته - وقد قصد بها وجه الله - تستغل استغلالاً سيئًا من أعداء الإسلام والدولة الإسلامية، فيقال: إن عبد الله ابن سبأ (ابن السوداء) ذلك اليهودى الذى ادعى الإسلام حتى يتمكن من الكيد له ولأهله، أخذ يحرضه فى الشام على معاوية، ويقول له: «يا أبا ذر: ألا تعجب إلى معاوية يقول: المال مال الله، ألا إن كل شىء لله، كأنه يريد أن يحتجنه دون المسلمين، ويمحو اسم المسلمين»[2].

وينطلق أبو ذر إلى معاوية، ويقول له: «ما يدعوك إلى أن تسمى مال

(١) العقاد: ذو النورين، ص ١٠٩.
(٢) الطبرى ٤/ ٢٨٣.

المسلمين مال الله؟» فيرد معاوية: «يرحمك الله يا أباذر، ألسْنا عباد الله والمال ماله، والخلق خلقه، والأمر أمره؟!» يقول أبو ذر: «فلا تَقُلْه». فيكون جواب معاوية: «فإنى لا أقول إنه ليس لله، ولكن سأقول: مال المسلمين»[1].

وواضح ما بين الأسلوبين من فارق شاسع: فأسلوب أبى ذر ينطق بالحدة التى لا تعرف السياسة، أما أسلوب معاوية فهو السياسة التى لا تعرف الحِدَّة إليها سبيلا، ولا عجب، فهو الداهية الذى يعطى للمقام ما يناسبه من أقوال أو أفعال.

٤- أن رسول الله ﷺ بشفافية النبى، وعبقرية القائد كان يعى تمامًا أن أباذر ـ على صلاحه وتقواه ـ لم يوهب القدرة على تولى المهام وإدارة الأمور التى تحتاج إلى متابعة وتوجيه وإشراف ومصابرة فى التعامل مع الآخرين.. فقد روى عن أبى ذر نفسه قال: قلت يارسول الله: ألا تستعملنى؟. قال: فضرب بيده على منكبى، ثم قال: **«يا أبا ذر: إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزى وندامة، إلاَّ من أخذها بحقها، وأدى الذى عليه منها»**[2].

فالنبى ﷺ رفض أن يولى أباذر عملاً عامًّا؛ لأن إدارة مثل هذا العمل أمانة، وهو «ضعيف»، أى: لا يملك من القدرات الإدارية والسياسية، وبراعة التعامل مع الناس، ما يمكنه من الاضطلاع بمسئولية هذه الأمانة. ولا يقال إن علة الرفض هى أن أبا ذر طلب الإمارة استئناسًا بنهى النبى ـ عليه السلام ـ عبد الرحمن بن سمرة عن طلب الإمارة[3] وإنه قال لرجلين طلبَا أن يؤمِّرَهُمَا

(١) السابق نفس الصفحة. «والواقع أن القول بأن المال مال الله كالقول بأن المال مال المسلمين لا يترتب على التفريق بينهما أية نتيجة عملية، كما أن القول بهما معًا أو بأحدهما ليس فيه ما يخدش العقيدة أو الشرف. وإنما يجب أن ينصرف الحكم بالصواب أو الخطأ، بالمشروعية أو عدمها إلى العمل الذى يستهدفه القائل بكلمته.

(٢) صحيح مسلم: باب «النهى عن طلب الإمارة» المجلد السادس ٢٠٩/١٢.

(٣) ونص الحديث **«يا عبد الرحمن: لا تسأل الإمارة، فإنك إن أُعطيتَها عن مسألة وُكلتَ إليها، وإن أُعطيتها عن غير مسألة أُعنْتَ عليها»** السابق ٢٠٦/١٢.

على بعض الأعمال: «**إنَّا والله لا نولى هذا العمل أحدًا سأله، ولا أحدًا حرص عليه**»[1]. لأن حديث أبى ذر مروىٌّ من طريق آخر ليس فيه ذكر لطلب أبى ذر الاستعمال، ونص الحديث أن النبى ﷺ قال له: «**يا أبا ذر: إنى أراك ضعيفًا، وإنى أحب لك ما أحب لنفسى: لا تَأَمَّرنّ على اثنين، ولا تَولَّين مال يتيم**»[2].

يقول الإمام النووى فى شرحه على مسلم: هذا الحديث أصل عظيم فى اجتناب الولايات، لا سيما لمن كان فيه ضعف عن القيام بوظائف تلك الولاية[3].

وربما كان ضعف الحاسة الاجتماعية والإمكانات السياسية عند أبى ذر هو الذى حدا بالنبى ﷺ أن يطلب منه «الخروج» أى «الانعزال» الاجتماعى إذا ما بلغ المجتمع مرحلة من التطور لن يستطيع أبو ذر أن يتوافق معها أو يوقف مسيرتها، وقد جعل أمارتها أن «يبلغ البناء سلعًا»، أى أن يمتد العمران إلى هذه المنطقة التى لم يكن بها عمران أيام النبى عليه الصلاة والسلام.

وآثر أبو ذر أن يخرج إلى الربذة، وخرج إليها معززًا مكرماً، وأجرى عليه الخليفة عطاءً طيبًا لا ينقطع، وطلب منه أن يزور المدينة بين الحين والحين حتى لا يجفو من الإقامة الدائمة بالصحراء، **وكان خروج أبى ذر هو الحل الناجع الذى لا حل غيره.**

---

(1) السابق ١٢/١٠٧.

(2) السابق ١٢/ ٢١٠.

(3) ولا ينقض هذا بما جاء فى سيرة ابن هشام من أن النبى ﷺ استخلفه على المدينة عند خروجه لغزوة ذات الرقاع وغزوة بنى المصطلق [م ٢: ص ٢٠٣، ٢٨٩]. لأن هناك قولاً آخر بأن النبى استخلف فى الأولى عثمان بن عفان، وفى الثانية نميلة بن عبد الله. على أن مثل هذا الاستخلاف يعد عملاً مؤقتًا عابرًا لا يحتاج إلى مجهود كبير، ولا يتطلب توافر صفات معينة شأن القضاة والولاة وقادة الجيش وجامعى الخراج، والدليل على ذلك أن أكثر الناس استخلافًا على المدينة كان عبد الله بن أم مكتوم الأعمى ـ رضى الله عنه ـ إذ استخلفه النبى على المدينة ١٣ مرة عند خروجه للغزو، وقد غزا ـ عليه السلام ـ سبعًا وعشرين غزوة [أسد الغابة، م ٤/١٢٧]. وانظر ابن هشام: م/٢ ص ٦٠٨ ، ٦٠٩.

- فهو فى الربذة بعيد عن المظاهر التى تثيره وتهيج مشاعره، وتدفعه إلى ما يمكن أن يسىء إلى نفسه وإلى الآخرين.
- والخليفة - من ناحية أخرى - فى مأمن من الحرج الذى قد يدفعه إلى استغلال الناقمين والحاقدين لهذا الصوت البرئ الذى ما قصد به صاحبه إلى مطمع أو دنيا، وفى وقت بدأت فيه الفتنة تطل برأسها، وترسى قواعدها.

* * *

وفى عهد عثمان - رضى الله عنه - بدأت المعارضة تسير فى طريقها المنحرف المنكود، وخصوصًا بعد السنين الست الأولى من خلافته، فتحولت الكلمة المعبرة إلى سهم قاتل، وتحول الرأى إلى سيف يسفك الدماء. ولم تعد المعارضة «قولاً» يواجه بالحجة موقفًا أو قولاً آخر، ولم تعد المعارضة تنطلق من مرتكزات الشعور بالواجب الدينى والمسئولية الاجتماعية، والحرص على صالح الإسلام والمسلمين، ولكن ولدتها الأهواء، وحركتها المطامع، والحرص على المنافع الذاتية، وتقويض الخلافة، وممن تولى كبر هذه المعارضة المنحرفة من كانوا يطمعون فى أن يمنحهم عثمان من المناصب والمغانم ما يشبعهم ويروى نهمهم، ولكن عثمان خيب تطلعاتهم وأطماعهم، مثل محمد بن حذيفة.

ومن هؤلاء من كان لهم هدف من ذلك، وهو إفساد العقيدة الإسلامية، وتخريب الأمة الإسلامية، مثل عبد الله بن سبأ ومن مالأه[1].

ومن هؤلاء أعراب وغوغاء يتبعون كل ناعق طمعًا فى مغنم... أىّ مغنم يحصلون عليه، دون تحكيم لدين أو عقل.

* * *

وفى مواجهة كل هؤلاء كان عثمان سمحًا رفيقًا رقيقًا، حتى أن بعض

(١) انظر تفصيل دور عبد الله بن سبأ وما كان يدعو إليه فى كتاب أبى زهرة: المذاهب الإسلامية ٤٦-٤٨.

أصحاب رسول الله ﷺ طلبوا منه قتل بعض رءوس الفتنة ولكنه رفض وقال: «بل نعفو ونقبل، ونبصرهم بجهدنا»[1]. وحُوصر عثمان، ومَنَعَ عنه محاصروه الماء والطعام، وكان معه من الرجال ما يمكنه أن يقاتل بهم محاصريه. ومرة أخرى يعرض عليه المغيرة بن شعبة أن يفعل ذلك، لكنه يأبى ويقول: لن أكون أول من خلف رسول الله ﷺ فى أمته بسفك الدماء[2].

وأخذ - رضى الله عنه - يعرض ما أخذه عليه معارضوه من «أخطاء» و «مثالب»، ويفندها أمام المسلمين واحدة واحدة:

- أخذوا عليه أنه أتم الصلاة فى السفر.
- وأخذوا عليه أنه حَمَى الحِمَى.
- وأخذوا عليه أن القرآن كان كتبًا فتركها إلا واحدًا.
- وأخذوا عليه أنه رد الحكَم بن العاص إلى المدينة بعد أن أخرجه رسول الله ﷺ منها.
- وأخذوا عليه أنه استعمل الأحداث (صغار السنّ).
- وأخذوا عليه أنه أعطى ابن أبى السرح ما أفاء الله عليه.
- وأخذوا عليه أنه يحب أهل بيته ويعطيهم[3]...

وكلما فند عثمان تهمة من هذه التهم أمَّن المسلمون على كلامه وصدقوه. ولكن المسألة - فى حقيقتها - كانت أعتى من تهم تُكال وتفنيد يُصَدَّق أو يُكَذَّب، فالتآمر الخفى كان أقوى وأعمق امتداداً من كل ما يظهر على السطح. وفى سبيل تحقيق الأهداف الخسيسة سلك المتآمرون من الطرق، واتخذوا من الوسائل أحطها وأبشعها، واستحلوا الكذب والإفك والتزوير، وأجتزئ بشاهد واحد من التاريخ:

---

(١) الطبرى ٣٤٦/٤.

(٢) السيوطى: تاريخ الخلفاء، ص ١٦١.

(٣) انظر خطبته التى تصدى فيها لهذه التهم فى الطبرى ٣٤٧/٤ ، ٣٤٨. وراجع أيضًا فى تفنيد هذه التهم وغيرها: كتاب العواصم من القواصم لأبى بكر بن العربى المعافرى.

زحفت جموع من البصرة والكوفة ومصر إلى المدينة وكلهم يطلبون خلع عثمان، وإن اختلفوا فيمن يخلفه، فقصد المصريون عليًّا لمبايعته، وقصد البصريون طلحة، وقصد الكوفيون الزبير، ولكن الثلاثة رفضوا، وأغلظوا لهم فى القول، فتظاهروا جميعًا بالانصراف إلى بلادهم، كُلٌّ جَمْعٍ من طريق.

وبعد أن قطعوا عدة مراحل عاد المصريون زاعمين أنهم فى طريقهم إلى مصر، أمسكوا بعبد من عبيد الصدقة معه كتاب موجّه إلى والى مصر يطلب فيه عثمان عقاب زعماء المصريين جلدًا أو قتلاً، على اختلاف فى الروايات[1].

وفى الوقت نفسه عاد الكوفيون والبصريون إلى المدينة، وحاصرت الجموع الثلاثة عثمان إلى أن قتلوه.

وهذا الكتاب مزور موضوع على سبيل اليقين: فهو ـ على الرغم من أنه لا يزيد على ثلاثة أسطر ـ يرد فى كتب التاريخ بثلاث أو أربع صيغ مختلفات، كذلك جاء الاختلاف فى نوع العقوبة، وأسماء المطلوب عقابهم.

ويرجَّح أن هذا الكتاب قد زُوِّرَ فى المدينة بأيدى زعماء المتآمرين قبل انصرافهم من المدينة، يدل على ذلك أنهم بعد أن قطعوا إلى بلادهم مراحل ذات عدد عادوا إلى المدينة فى وقت واحد، مما يقطع بأنهم اتفقوا على ميعاد لهذا اللقاء، وإلاَّ فكيف علم الكوفيون والبصريون أن المصريين أسروا عبدَ إبل الصدقة ومعه هذا الكتاب؟ وقد جابههم على بن أبى طالب بذلك، وقال لهم: كيف علمتم يا أهل الكوفة ويا أهل البصرة بما لقى أهل مصر، وقد سرتم مراحل، ثم طويتم نحونا؟!

قالوا: فضعوه كيف شئتم، لا حاجة لنا فى هذا الرجل، ليعْتزِلْنا[2].

وحاصروا بيت عثمان، ومنعوه الصلاة والماء والطعام لأربعين يومًا انتهت بقتله ونهب بيته، وبعدها لم يتوقف تدفق الدم على مدار التاريخ الإسلامى.

(١) انظر الطبرى ٤/ ٣٧٣.

(٢) انظر: العواصم من القواصم، ص ١٢٧. وتاريخ الخلفاء للسيوطى، ص ١٥٨ ، ١٥٩.

في عهد علي بن أبي طالب رضي الله عنه

المعارضة الحزبية المسلحة

تولى على بن أبى طالب الخلافة بعد عثمان بعد تردد، وكان يُؤْثر ـ على حد قوله ـ: أن يكون وزيرًا خيرٌ من أن يكون أميرًا[1]. لكن الناس بعد استشهاد عثمان قصدوا إليه فى داره، وقالوا له: «نبايعك فمدّ يدك، لابد من أمير، فأنت أحق بها». فقال: «ليس ذلك إليكم، إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر، فمن رضى به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة»[2].

فلما أكثر عليه الناس القول وهو فى داره، وأصروا على مبايعته قال: «ففى المسجد، فإن بيعتى لا تكون خفيًا، ولا تكون إلا عن رضا المسلمين». قال عبد الله بن عباس: «فلقد كرهت أن يأتى المسجد مخافة أن يُشغَب عليه، وأبى هو إلاَّ المسجد، فلما دخل دخل المهاجرون والأنصار، فبايعوه، ثم بايعه الناس»[3].

* * *

وعاش الإمام علىٌّ ـ كرم الله وجهه ـ سِنِى خلافته مأساة متصلة الحلقات، فقد تولى أمر الخلافة فى ظروف دامية قاسية بعد مقتل عثمان، وكانت هذه الحادثة الفاجعة «بلاء لا يدفع، وقضاء لا حيلة لأحد فى اتقائه، لأن المسئولين عنه كثيرون، متفرقون فى كل جانب يناصره أو يعاديه»[4].

(١) الطبرى ٤/٤٢٧.

(٢) الإمامة والسياسة ١/٤٦.

(٣) الطبرى ٤/٤٢٧.

(٤) عبقرية الإمام للعقاد، ص ٤٥.

ثم تضافرت كل الظروف لتواجه الإمام فى قساوة وقوة: معاوية وأهل الشام.. طلحة والزبير وأشياعهما... الخوارج بعد التحكيم... الروح الانهزامية لأصحابه الذين خذلوه بالتقاعد والتثاقل، «فقضى بقية أيامه يحرضهم بلا جدوى، ويستحثهم دون فائدة، ويوبخهم بأشد كلمات التوبيخ لعلهم يتأهبون لقتال أهل الشام دون أن يفلح فى تحريكهم هذا التوبيخ»[1]، ثم التحركات الخفية للسبئية ومَنْ شايعهم، لا لضرب الخلافة فحسب، ولكن لضرب الإسلام وتقويض أسسه وتخريب كيانه.

بل إن مأساة على - كرَّم الله وجهه - بدأت فى عهد عثمان - رضى الله عنه - فقد كان الناس يقصدونه ويُحَمِّلُونَه شكاياتهم إلى عثمان، وكثيرًا ما أدى هذا الدور بأمانة، واتخذ موقفه هذا ذريعة لأصحاب الهوى للادعاء بأنه كان متواطئًا مع قتلة عثمان على نحو من الأنحاء. وفى بعض الأحيان كان على يرفض أن يكون وسيطا بين عثمان والشاغبين عليه، فيغضب ذلك عثمان، ويقول له: «.. تركتنى وقرابتى وحقى..» فهو كان فى كلتا الحالتين ظنينًا أو ملومًا، على اختلاف سبب الظن أو اللوم عند من يقيِّم موقفه[2].

كان مقتل عثمان - رضى الله عنه - هو النكبة النكباء التى واجهت عليًّا - كرم الله وجهه - إذ أصبح «ثأر عثمان» مشجبًا لكل ذى هوى ومطمع، ولكل ذى حقد عَلَى علىٍّ ودغل. ومن عجب أن بعض هؤلاء ممن حرض الغوغاء على عثمان. وباسم ثأر عثمان قام طلحة والزبير وانضمت إليهما عائشة - رضى الله عنها - وكانت وقعة الجمل التى قُتل فيها ثلاثة عشر ألفًا من الفريقين[3].

وفى صفر سنة سبع وثلاثين كانت وقعة «صفين» بين علىّ ومعاوية ومن

---

(١) د. محمد عمارة: الخلافة، ص ١٢٧.

(٢) انظر كتابى: أدب الخلفاء الراشدين، ص ١٩ ، ٢٠.

وانظر: الكامل لابن الأثير ٣/ ١٦٠ وما بعدها.

(٣) السيوطى: تاريخ الخلفاء، ص ١٧٤.

معه من أهل الشام، وكاد جيش على يحقق النصر، فرفع أهل الشام المصاحف يدعون الناس إلى الصلح على الرغم من تحذير علىٌّ أصحابه، وحَكَّمُوا الحَكَمَيْن: أبا موسى الأشعرى عن على، وعمرو بن العاص عن معاوية، على أن «يوافوا رأس الحول «بأذرح» فينظروا فى أمر هذه الأمة، فافترق الناس، فرجع معاوية بالألفة من أهل الشام، وانصرف علىٌّ إلى الكوفة بالاختلاف والدغل، فخرجت عليه الخوارج من أصحابه ومن كان معه، وقالوا: «لا حُكْمَ إلا لله»، وعسكروا بحروراء، وبذلك سموا الحرورية، فبعث علىٌّ إليهم عبد الله بن عباس وغيره، فخاصمهم وحاجَّهم، فرجع منهم قوم كثير، وثبت قوم على رأيهم، وساروا إلى النهروان فعرضوا للسبيل، وقتلوا عبد الله بن خَبَّاب ابن الأرت، فسار إليهم علىّ فقتلهم بالنهروان. .[1].

ثم كان ماهو معروف من اجتماع الحَكَمَيْن، وخَلْع أبى موسى الأشعرى عليًّا، وتثبيت عمرو بن العاص صاحبه معاوية، واستفحال أمر الخوارج، وانتشارهم وتعدد فرقهم[2].

* * *

ولا يهمنا فى هذا البحث الموجز أن نقف طويلا عند هذه الأحداث، وما قصدنا بإيرادها إلا إلقاء الضوء على الجو الاجتماعى والسياسى والنفسى الذى ولدت فيه لأول مرة فى تاريخ المسلمين ما يمكن أن نسميه «المعارضة المذهبية»، أو «المعارضة الحزبية»، فالخوارج ـ كما يرى الدكتور الريس ـ أول حزب

(١) طبقات ابن سعد ٣/ ٣٢.

(٢) يقول الشهرستانى: «كل من خرج على الإمام الحق الذى اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيًّا، سواء أكان الخروج فى أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أم كان بعدهم على التابعين بإحسان، والأئمة فى كل زمان [الملل والنحل ١/ ١١٤]. ولكن ما ذكره الشهرستانى فيه نظر: إذ كان عليه أن يفرق بين «الخارج» و «الخارجى»، فالأول هو ما يصدق عليه التعريف السابق، ويكاد يكون هو المعنى اللغوى للكلمة. أما الثانى فلا يصدق إلا على من انتسب إلى الفرق المعروفة تاريخيًّا بالخوارج، ولم يكن لها وجود فعلى إلا ابتداء من عهد الإمام على. وبناء على هذا يمكن أن نطلق على «المرتدين» أنهم «خارجون» على أبى بكر ـ رضى الله عنه ـ لا «خارجيون» ولا «خوارج» بهذا الإطلاق الذى أصبح «اصطلاحًا» مشهورًا.

سياسى يتكون فى تاريخ الإسلام[1]. وقد ظل الخوارج شوكة فى جنب الدولة الأموية يهددونها، ويحاربونها حربًا تكاد تكون متواصلة فى شدة وشجاعة نادرة، وأشرفوا فى بعض مواقفهم على القضاء على الدولة[2].

وتمثل مواقف الخوارج أول «معارضة حزبية» - كما ألمعنا سابقًا ـ فهى معارضة تمثل وجهة نظر جماعية قامت على أسس عقدية وفكرية وسياسية، محاولة الاستناد إلى أدلة شرعية تعتقد بصحتها، وكان ظهورهم إيذانًا بالتحول الخطير المنكود فى فهم المعارضة ورسالتها، وقد كان التأويل الفاسد لآيات القرآن والأحاديث النبوية من أهم سماتهم، وعلى ذلك بنوا فكرهم وعقائدهم التى عاشوا يدافعون عنها بحد السيف، مستحلين كثيرًا من المحارم، مضحين بأنفسهم وأهليهم وما يملكون فى سبيل ما يعتقدون.

وفرق الخوارج الكبرى هى الْمُحَكِّمَةُ، والأزارِقَة، والنَّجِدَات، والبَيْهَسية، والعَجَارِدَة، والثَّعالبة والإباضيَّة، والصفرية، والباقون فروعهم، ويجمعهم القول بالتبرِّى من عثمان وعلىٍّ ـ رضى الله عنهما ـ ويقدمون ذلك على كل طاعة، ولا يصححون المناكحات إلا على ذلك، ويُكَفِّرُونَ أصحاب الكبائر، ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السنة حقًّا واجبًا[3].

وكان «التكفير» معْلمًا من أهم معالمهم، ومبدأً من أهم مبادئهم، وخصوصًا الأزارقة، أتباع نافع بن الأزرق.. وقد كَفَّرَ جميع المسلمين ما عداهم، وقال إنه لا يحل لأصحابه المؤمنين أن يجيبوا أحدًا من غيرهم إلى الصلاة إذا دعاهم إليها، ولا أن يأكلوا من ذبائحهم، ولا أن يتزوجوا منهم، ولا يتوارث الخارجى وغيره، وهم مثل كفار العرب وعبدة الأوثان، لا يُقبل

(١) النظريات السياسية الإسلامية، ص ٦٢.

(٢) أحمد أمين: فجر الإسلام، ص ٢٥٧.

(٣) الشهرستانى: الملل والنحل ١/ ١١٥.

منهم إلا الإسلام أو السيف، ودارهم دار حرب، ويحل قتل أطفالهم ونسائهم[1].

وكان الخوارج يشهرون سلاح التكفير فى وجه جميع مخالفيهم، ولا يفرقون فى ذلك بين ذنب وذنب، ويعتبرون الخطأ فى الرأى ذنبًا، ويخرجون من يخطئ فى الاجتهاد من الدين، ويحكمون بكفره.. وهذا هو المبدأ الأساسى الذى جعلهم دائمى الخروج والثورة على عموم المسلمين وخاصتهم.

ولقد أدى تمسكهم بظواهر النصوص القرآنية ونصوص الحديث إلى أن عليًّ ابن أبى طالب فى مناقشاته معهم لم يجادلهم بالنصوص؛ لأنهم لا يفهمون منها إلا ظواهرها، وإنما جادلهم بعمل الرسول ﷺ لأن العمل لا يقبل تأويلا، ولا يكون فيه مجال للخلاف[2].

وقد انقسمت فرقهم الرئيسية إلى عشرات من الفرق الفرعية، ويرجع نشوء هذه الفرق الفرعية إلى الاختلاف فى الرأى حول مسألة أو مسائل، وكل فرقة من هذه الفرق تُنسب غالبًا إلى صاحبها، مثل الخَلَفِيَّة، أصحاب خَلَف الخارجى، والشُّعيبية، أصحاب شعيب بن محمد، والحازمية أصحاب حازم بن على، وغيرها.. وكلها فرق متفرقة عن فرقة رئيسية هى «العجاردة»[3].

وكثير من آراء الخوارج يناقض بعضها بعضًا، فبينما نرى بعضهم يحكم بأن التقية لا تحل، وأن القعود عن القتال كفر، نرى آخرين منهم يجوزون ذلك[4].

ومن آرائهم المنكرة أن أطفال المشركين فى النار مع آبائهم، وأن سورة

(١) أحمد أمين: فجر الإسلام، ص ٢٦٠.

(٢) نيفين عبد الخالق: المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى، ص ٢٥٧.

(٣) انظر الملل والنحل ١/١٢٨-١٣١.

(٤) انظر السابق، ص ١٢٥.

يوسف ليست من القرآن، لأنها قصة عشق، «ولا يجوز أن تكون قصة العشق من القرآن»[1].

ولكنهم للحق عاشوا صَوَّامين قَوَّامين، وبلغوا من الشجاعة والفدائية والاستهانة بالموت مبلغًا يقرب من الخيال، حتى كان العشرات منهم يفتكون بالجيش المكون من ألوف[2].

وتلتقى المعارضة التى تبناها الخوارج مع المعارضة التى قامت فى وجه عثمان وانتهت بقتله فى أنَّ كُلاًّ منهما سلك طريق العنف والدم فى تحقيق أهدافه.

ولكننا نستطيع أن نلمس فروقًا جوهرية بينهما، فالمعارضة ضد عثمان ـ وهى فى عنصرها الغالب وافدة من الأمصار ـ لا تزيد عن كونها معارضة «جماعية» بالمفهوم العام الدَّارج، أما المعارضة «الخارجية» ـ أى التى تولّى الخوارج كِبْرها ـ فكانت معارضة «حزبية مذهبية»، **بمعنى أن الأُولى نبعت من مجموعات أو تجمعات شاغبة لا يجمع بينها «فكر» أو «فقه» يجعل منها «حزبًا» يظل قائمًا له كيانه بعد مقتل عثمان، اللهم إلا إذا سمينا الأحقاد والمطامع والحرص على المطالب الدنيا فكرًا وفقهًا.**

أمَّا الخوارج فقد كانوا ـ كما ألمعنا من قبل ـ «أول حزب سياسى يتكون فى تاريخ الإسلام، وتبرز شخصيته على مسرح الحوادث، ويوجد له نظام، ويكون

---

(1) السابق، ص ١٢٨.

وانظر فى تفصيل فكر الخوارج: الشهرستانى (الملل والنحل) ١/ ١١٤-١٣٨. د. محمد عمارة: (الخلافة) ١٦٦-١٧٨. د، نيفين عبد الخالق: المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى، ص ٢٤٨-٢٧٦. المودودى: الخلافة والملك ١٤٣، ١٤٤. د. الريس: (النظريات السياسية الإسلامية)، ص ٦٦-٦٨. أحمد أمين: (فجر الإسلام) ٢٥٦-٢٦٥.

(2) من أطرف ما يروى فى هذا الشان ما ينقله أحمد أمين من أن ابن زياد أرسل قائدًا يسمى أسلم بن زرعة فى ألفين لمحاربة فرقة من الخوارج، فهزمه أبو بلال الخارجى فى أربعين من أصحابه. . . فكان إذا خرج أسلم إلى السوق أو مر بصبيان صاحوا «أبو بلال وراءك» على سبيل التهكم والسخرية [فجر الإسلام ٢٦٤].

من خواص حياته الاستمرار، ومن هذه اللحظة يمكن تتبع حياته فى أدوار مختلفة، وأطوار متعاقبة، وهى سلسلة يمسك بعضها ببعض ممتدة طوال عصور التاريخ[1].

ومن ثم كانت المعارضة «الخارجية» تنهلُ من مضامين دينية وسياسية واجتماعية، ولها منهجها فى الاستدلال، بصرف النظر عن انحرافه وما ينطوى عليه من أخطاء وخطايا.

وقد رأينا أن معارضىْ عثمان أو الخارجين عليه كان كثير منهم طُلاَّب سُلطة وسيادة وجاه، أما الخوارج - وخصوصًا فى سنيهم الأولى - فقد كانوا أبعد الناس عن مثل هذه المطامع الدنيا، وعاشوا صَوَّامين قَوَّامين، لا يعرفون الكذب، ولا يجبنون عن فداء.

وكان قصارى المعارضة الأولى عزل والٍ أو القصاص منه، أو عزل الخليفة، أما المعارضة الخارجية فأخذت صورًا وامتدادات أبعد من ذلك بكثير، فهى - وإن انطلقت من «الحكم» على أشخاص كعثمان وعلىٍّ، والحكم على وقائع كالتحكيم - قد تطورت هذه الآراء الأولية إلى «أيديولوجية» مفصلة فى الحكم والمجتمع والحلال والحرام.

* * *

وقد أشرنا - من قبل - إلى أنهم كانوا يعتمدون منهجيًّا على الأخذ بالظاهر من القرآن والحديث دون تعمق فى المقاصد والغايات الإسلامية العليا، مع التأويل الفاسد، وضعف البصر بدقائق الفقه، وكل أولئك جعلهم ينفصلون عن المنابع والمرتكزات الجليلة للمعارضة المشروعة التى تعيش على الشورى، وتلتزم بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فاختلت معايير الحق فى أذهانهم، وسقطوا فى تناقضات فكرية وسلوكية لا تتفق مع الإسلام بأية حال، ومن ذلك أنهم كانوا يكفرون المسلمين - غير الخوارج - ويستحلون دمهم،

---

(١) د. ضياء الدين الريس: النظريات السياسية، ص ٦٢.

ولكنهم لا يستحلون دم المشركين أو الذميين. «ويحكون أن واصل بن عطاء ـ رأس المعتزلة ـ وقع فى أيديهم، فادعى أنه مشرك مستجير، ورأى أن هذا ينجيه أكثر مما ينجيه أنه مسلم مخالف لهم»(١).

ولعل من أبلغ صور هذا الاختلال وذلك الانحراف ما فعلوه مع عبد الله بن خبَّاب بن الأرَت(٢)، وينقل لنا ابن قتيبة هذه الصورة البشعة الدامية بالتفصيل فيحكى أن الخوارج حال انفصالهم عن عليٍّ ـ كرم الله وجهه ـ كانوا يسيرون، فإذا هم برجل يسوق امرأته على حمار له، فعبروا إليه الفرات، فقالوا له: من أنت؟ قال: «أنا رجل مؤمن». وقالوا: فما تقول فى على بن أبى طالب؟ قال: أقول: «إنه أمير المؤمنين، وأول المسلمين إيمانًا بالله ورسوله». قالوا: فما اسمك؟ قال: أنا عبد الله بن خباب بن الأرت، صاحب رسول الله ﷺ، فقالوا له: أفزَعْناك؟ قال: نعم. قالوا: لا روع عليك، حدثنا عن أبيك بحديث سمعه عن رسول الله، لعل الله أن ينفعنا به. فقال: نعم، حدثنى عن رسول الله ﷺ أنه قال: « **ستكون فتنة بعدى ، يموت فيها قلب الرجل، كما يموت بدنه، يمسى مؤمنًا، ويصبح كافرًا** ». فقالوا: لهذا الحديث سألناك، والله لنقتلنك قتلة ما قتلناها أحدًا.

فأخذوه، وكتفوه، ثم أقبلوا به وبامرأته، وهى حبلى متم(٣) حتى نزلوا تحت نخل، فسقطت رطبة منها، فأخذها بعضهم فقذفها فى فيه، فقال له أحدهم: بغير حل، أو بغير ثمن أكلتها؟. فألقاها من فيه.

---

(١) فجر الإسلام ٢٦٣. وهم يستندون فى ذلك إلى ظاهر قوله تعالى: ﴿ **وإنْ أحَدٌ من المشركين استجاركَ فأجِرْه حتى يسمع كلام الله، ثم أبلغه مأمنه...** ﴾ [التوبة: ٦].

(٢) أبوه هو الصحابى الجليل خبَّاب بن الأرت، كان من المستضعفين فى مكة، وقد عذبه المشركون بالنار حتى أشرف على الموت، فكان يقول من شدة ما أصابه: لولا أنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لا ينبغى لأحد أن يتمنى الموت**» لألفانى قد تمنيته، وقد مات سنة ٣٧ هـ. وهو أول من قَبَرَهُ على بن أبى طالب بالكوفة، وصلى عليه منصرفه من صِفِّين [انظر ترجمته فى طبقات ابن سعد ٣/ ١٦٤-١٦٧]. ثم لحق به ابنه عبد الله بعد ذلك بأشهر قليلة على يد الخوارج قبل أن يلقاهم الإمام على فى موقعة النهروان.

(٣) أى: حامل فى شهرها الأخير.

ثم اخترط بعضهم سيفه فضرب به خنزيراً لأهل الذمة، فقتله، قال له بعض أصحابه: «إن هذا من الفساد فى الأرض» فلقى الرجل صاحب الخنزير فأرضاه من خنزيره، فلما رأى منهم عبد الله بن خباب ذلك قال: «لئن كنتم صادقين فيما أرى، ما علىّ منكم بأس، ووالله ما أحدثت حدثًا فى الإسلام، وإنى لمؤمن، وقد أمنتمونى، وقلتم لا روعَ عليك».

فجاءوا به وبامرأته، فأضجعوه على شفير النهر، على ذلك الخنزير، فذبحوه فسال دمه فى الماء، ثم أقبلوا إلى امرأته، فقالت: «إنما أنا امرأة، أما تتقون الله؟ فبقروا بطنها، وقتلوا ثلاثة نسوة، فيهن أم سنان، وهى صحابية قد صحبت النبى عليه الصلاة والسلام..»[1].

وعاش الخوارج بعد ذلك شوكة قاسية أليمة فى جسد الأمة الإسلامية، صحيح أنه كان لهم من المواقف والسمات النفسية والخلقية ما يدعو إلى الإعجاب والتقدير، ولكن ضيق الأفق واختلال الفهم وانحراف المسالك وضراوة المعارضة.. كل ذلك كاد يمحو هذه القبسات العابرة من سجلهم فى التاريخ.

* * *

وآمل أن أكون قد كشفت بهذه الصور التاريخية للمعارضة سويِّها وشاذِّها عن بقية من جوانب المعارضة وأعماقها لم يف ببيانها «التنظير» فيما سبق من الكتاب؛ لأن «التطبيق» أقدر على التعبير عن هذه البقية من ذاك التنظير. وفى كل الحالات كانت المعارضة - أيّا كانت صورتها - شاهدة بعظمة الإسلام؛ لأن السوىّ الوضىء منها انطلق من مرتكزات هذا الدين واستلهم روحه العظيمة، ولأن الشاذ الوضيع منها لم يكن كذلك إلا بقدر بعده أو انسلاخه من شرع الله.

والحمد لله رب العالمين...

د. جابر قميحة

(١) الإمامة والسياسة ١/١٤٦، ١٤٧.

المراجـــع

١- **القرآن الكريم.**

٢- **الأحزاب السياسية فى العالم الثالث:** د. أسامة الغزالى حرب. سلسلة عالم المعرفة ١١٧. الكويت. سبتمبر ١٩٨٧م.

٣- **إحياء علوم الدين:** أبو حامد الغزالى. دار الشعب. القاهرة. (د.ت).

٤- **أدب الخلفاء الراشدين:** د. جابر قميحة. دار الكتاب المصرى اللبنانى القاهرة ١٩٨٥م.

٥- **أدب الرسائل فى صدر الإسلام. الجزء الأول (عصر النبوة):** د. جابر قميحة. دار الفكر العربى. القاهرة ١٩٨٦م.

٦- **أسباب النزول:** أبو الحسن على بن أحمد الواحدى النيسابورى.

عالم الكتب ـ بيروت (د. ت).

٧- **أسد الغابة فى معرفة الصحابة:** ابن الأثير عز الدين أبو الحسن على بن محمد بن عبد الكريم الشيبانى الجزرى. لاهور. باكستان (د.ت).

٨- **الإسلام السياسى:** محمد سعيد العشماوى. سينا للنشر. طبعة أولى. القاهرة ١٩٨٧م.

٩- **الإسلام بين التنوير والتزوير:** د. محمد عمارة. دار الشروق. ط أولى. القاهرة ١٩٩٥م.

١٠- **الإسلام وأصول الحكم:** على عبد الرازق. تعليق ونقد الدكتور ممدوح حقى ـ دار مكتبة الحياة. بيروت ١٩٧٨م.

١١- **الإسلام والاستبداد السياسى:** محمد الغزالى. دار الكتاب العربى. القاهرة (د.ت).

١٢- **الإسلام والخلافة فى العصر الحديث: نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم.** د. محمد ضياء الدين الريس. مكتبة دار التراث. القاهرة. (د.ت).

١٣- **الإسلام والديمقراطية:** محمد على علوبة. لجنة البيان العربى . القاهرة ١٩٥٠م.

١٤- **الإسلام والديمقراطية:** فهمى هويدى. مركز الأهرام للترجمة والنشر. ط أولى، القاهرة ١٩٩٣م.

١٥- **الإسلام والفلسفات المعاصرة:** د. محمد البهى. المكتب الفنى للنشر، القاهرة ١٩٥٩م.

١٦- **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لاحُقوق:** د. محمد عمارة. الكويت ١٩٨٥م.

١٧- **أصول التشريع الإسلامى:** على حسب الله. مكتبة الجامعة، ط أولى. القاهرة ١٩٥٢م.

١٨- **أصول الدعوة:** د. عبد الكريم زيدان. دار الوفاء، ط ثالثة، المنصورة - مصر ١٩٨٧م.

١٩- **أصول الشريعة:** محمد سعيد العشماوى. دار مدبولى الصغير، ط رابعة - القاهرة ١٩٩٦م.

٢٠- **أصول الفكر السياسى: النظريات والمذاهب السياسية الكبرى.** د. ثروت بدوى. دار النهضة العربية. القاهرة ١٩٦٧م.

٢١- **إعلام الموقعين عن رب العالمين:** ابن القيم شمس الدين أبو عبد الله محمد ابن أبى بكر. دار الجيل. بيروت (د.ت).

٢٢- **الإمامة والسياسة (وهو المعروف بتاريخ الخلفاء)**: ابن قتيبة الدينوري: أبو عبد الله بن مسلم. مصطفى البابى الحلبى. القاهرة ١٩٦٩م.

٢٣- **إمتاع الأسماع**: المقريزى: تقى الدين أحمد بن على، تحقيق الشيخ محمود شاكر. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة ١٩٤١م.

٢٤- **إنسان العيون فى سيرة الأمين المأمون (المعروف بالسيرة الحلبية)**: على بن برهان الدين الحلبى الشافعى. المكتبة الإسلامية. بيروت. (د.ت).

٢٥- **تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى (الجزء الأول)**: د. حسن إبراهيم حسن ط سابعة، مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٩٦٤م.

٢٦- **تاريخ الخلفاء**: السيوطى جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر - تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد. نور محمد كارخانة، باكستان (د.ت).

٢٧- **تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبرى)**: الطبرى محمد بن جرير. تحقيق محمد أبى الفضل إبراهيم. دار المعارف، القاهرة ١٩٧٧م.

٢٨- **التشريع الجنائى الإسلامى مقارنًا بالقانون الوضعى**: الجزء الأول: القسم العام. عبد القادر عودة. دار الكاتب العربى - بيروت (د.ت).

٢٩- **التعددية السياسية فى الدولة الإسلامية**: د. صلاح الصاوى، ط ثانية. دار الإعلام الدولى. القاهرة ١٩٩٣م.

٣٠- **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)**: محمد عبده - رشيد رضا، ط ثالثة. مطبعة المنار. القاهرة ١٣٦٧هـ.

٣١- **التفكير فريضة إسلامية**: عباس محمود العقاد. دار الهلال. القاهرة. (د. ت).

٣٢- **تفكيك الديمقراطية:** د. رفيق حبيب. ط أولى. دار الشروق: القاهرة ١٩٩٧م.

٣٣- **التنصير: خطة لغزو العالم الإسلامى** (الترجمة الكاملة لأعمال المؤتمر التبشيرى الذى عقد فى مدينة جلين آيرى بولاية كولورادو فى الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٧٨م ونشرته دار MARC للنشر بعنوان: The Gospel and Islam. A 1978 Compendium.

٣٤- **التنظيمات الإدارية فى الإسلام:** محمد محمد جاهين. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٨٤م.

٣٥- **تنظيم الإسلام للمجتمع:** محمد أبو زهرة. دار الفكر العربى. القاهرة ١٩٧٥م.

٣٦- **جوهر الإسلام:** محمد سعيد العشماوى. ط رابعة. مكتبة مدبولى الصغير. القاهرة ١٩٩٦م.

٣٧- **الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسى فى الإسلام (دراسة مقارنة):** د. عبد الحكيم العيلى. دار الفكر العربى. القاهرة ١٩٨٣م.

٣٨- **حقوق الإنسان فى الإسلام:** د. على عبد الواحد وافى، ط خامسة. دار نهضة مصر. القاهرة ١٩٧٩م.

٣٩- **الحكومة الإسلامية:** د. محمد حسين هيكل. دار المعارف، القاهرة ١٩٧٧م.

٤٠- **الحل الإسلامى فريضة وضرورة:** د، يوسف القرضاوى. مؤسسة الرسالة. بيروت ١٩٨٠م.

٤١- **الحوار أو خراب الديار: بعض ما أمكن نشره:** محمد جلال كشك. مكتبة التراث الإسلامى، القاهرة ١٩٩٣م.

٤٢- **الخراج:** أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم. دار الاعتصام. القاهرة ١٩٨١م.

٤٣- **الخراج فى الدولة الإسلامية حتى منتصف القرن الثالث الهجرى. أو : التاريخ المالى للدولة الإسلامية:** د. محمد ضياء الدين الريس. مكتبة نهضة مصر. القاهرة ١٩٥٧م.

٤٤- **الخلافة والملك:** أبو الأعلى المودودى. تعريب أحمد إدريس. ط أولى. دار القلم. الكويت ١٩٧٨م.

٤٥- **الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية:** د. محمد عمارة. دار الهلال. القاهرة ١٩٨٣م.

٤٦- **دستور الأخلاق فى القرآن:** د. محمد عبد الله دراز. ط أولى، بيروت ١٩٧٣م.

٤٧- **ذو النورين عثمان بن عفان:** عباس محمود العقاد. دار الهلال. القاهرة ١٩٥٤م.

٤٨- **رياض الصالحين:** أبو زكريا يحيى بن شرف النووى الدمشقى. ط الأولى. دار الوراق، الرياض ١٩٩١م.

٤٩- **سقوط الغلو العلمانى:** د. محمد عمارة. ط أولى، دار الشروق ـ القاهرة ١٩٩٥م.

٥٠- **السياسة الاقتصادية والنظم المالية فى الفقه الإسلامى:** د. أحمد الحصرى. مطبعة دار التأليف. القاهرة ١٩٨٤م.

٥١- **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية فى الشئون الدستورية والخارجية والمالية:** عبد الوهاب خلاف. دار الأنصار. القاهرة ١٩٧٧م.

٥٢- **السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية:** ابن تيمية: أبو العباس أحمد. دار الشعب. القاهرة ١٩٨٦م.

٥٣- **السياسة المالية لعثمان بن عفان:** قطب إبراهيم محمد. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٨٦م.

٥٤- **السياسة المالية لعمر بن الخطاب:** قطب إبراهيم محمد. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٨٤م.

٥٥- **السيرة النبوية:** أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميرى.
تحقيق مصطفى السقا وآخرين. ط ثانية، مصطفى البابى الحلبى. القاهرة ١٩٥٥م.

٥٦- **سيرة عمر بن الخطاب:** ابن الجوزى. أبو الفرج عبد الرحمن بن على.
المطبعة المصرية بالأزهر بالقاهرة ١٣٣١هـ.

٥٧- **شرح نهج البلاغة:** ابن أبى الحديد: عز الدين أبو حامد عبد الحميد هبة الله. المجلدان الأول والثانى. مصطفى البابى الحلبى. القاهرة (د.ت).

٥٨- **الشريعة الإسلامية والقانون المصرى:** محمد سعيد العشماوى. ط أولى، مكتبة مدبولى الصغير. القاهرة ١٩٩٦م.

٥٩- **الشفا بتعريف حقوق المصطفى:** القاضى عياض بن موسى اليحصبى الأندلسى مؤسسة علوم القرآن - دمشق (د.ت).

٦٠- **الشمائل المحمدية:** الإمام الترمذى: أبو عيسى محمد بن سورة.
ط ثالثة. دار الحديث - بيروت ١٩٨٨م.

٦١- **الشورى بين النظرية والتطبيق:** قحطان عبد الرحمن الدورى. ط أولى. مطبعة الأمة، بغداد ١٩٧٤م.

٦٢- **الشورى لا الديمقراطية:** د. عدنان على النحوى. ط الرابعة. دار النحوى. الرياض ١٩٩٢م.

٦٣- **الشورى وأثرها فى الديمقراطية:** د. عبد الحميد إسماعيل الأنصارى. المكتبة العصرية. صيدا. بيروت (د.ت).

٦٤- **الصارم المسلول على شاتم الرسول:** ابن تيمية أبو العباس أحمد. تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد. المطبعة العربية. لاهور. باكستان (د.ت).

٦٥- **صحيح البخارى:** محمد بن إسماعيل البخارى. دار الشعب. القاهرة. (د.ت).

٦٦- **صحيح مسلم:** مسلم بن الحجاج القشيرى. بشرح النووى الشافعى. دار الشعب. القاهرة (د.ت).

٦٧- **الصواعق المحرقة فى الرد على أهل البدع والزندقة:** أحمد بن حجر الهيتمى. المكى. مكتبة مجيدية. ملتان. باكستان ١٩٧٦م.

٦٨- **الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية:** ابن القيم: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر. دار نشر الكتب الإسلامية - لاهور - باكستان (د.ت).

٦٩- **عبقرية الإمام:** عباس محمود العقاد. دار المعارف - القاهرة ١٩٦٢م.

٧٠- **عبقرية الصديق:** عباس محمود العقاد. دار الهلال - القاهرة ١٩٥٥م.

٧١- **عبقرية عمر:** عباس محمود العقاد. دار الهلال - القاهرة ١٩٦٨م.

٧٢- **عبقرية محمد:** عباس محمود العقاد. دار نهضة مصر - القاهرة ١٩٧٧م.

٧٣- **العلاقات الدولية فى الإسلام:** محمد أبو زهرة. دار الفكر العربى. القاهرة (د.ت).

٧٤- **العواصم من القواصم فى تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبى ﷺ** : ابن

العربى، أبو بكر محمد بن عبد الله، تحقيق محب الدين الخطيب. المطبعة السلفية. القاهرة ١٩٧٧م.

٧٥- **غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى:** د. يوسف القرضاوى. ط أولى. مكتبة وهبة. القاهرة ١٩٧٧م.

٧٦- **فتاوى معاصرة:** د. يوسف القرضاوى

المجلد الثانى. ط ثالثة، دار الوفاء - المنصورة - مصر ١٩٩٤م.

٧٧- **فجر الإسلام:** أحمد أمين. ط أولى. دار الكتاب العربى. بيروت ١٩٧٠م.

٧٨- **الفكر السياسى العربى الإسلامى بين ماضيه وحاضره:** د. فاضل زكى محمد. ط أولى دار الطبع والنشر الأهلية. بغداد ١٩٧٠م.

٧٩- **فى الرد على العلمانيين:** د. محمد يحيى. ط أولى. الزهراء للإعلام العربى. القاهرة ١٩٨٥م.

٨٠- **فى ظلال القرآن:** سيد قطب. دار الشروق. القاهرة ١٩٧٨م.

٨١- **القانون الدولى العام فى وقت السلم:** د. حامد سلطان. ط ثالثة. دار النهضة العربية. القاهرة ١٩٦٨م.

٨٢- **القضايا الكبرى فى الإسلام:** عبد المتعال الصعيدى. مكتبة درب الجماميز - القاهرة (د.ت).

٨٣- **الكامل فى التاريخ:** ابن الأثير: عز الدين أبو الحسن على بن محمد بن عبد الكريم الشيبانى الجزرى. دار صادر. بيروت ١٩٧٩م.

٨٤- **كتاب الأحكام السلطانية:** الماوردى: أبو الحسن على بن محمد. ط مصطفى البابى الحلبى. القاهرة ١٩٦٦م.

٨٥- **كتاب الأموال:** أبو عبيد القاسم بن سلام. دار الفكر العربى. القاهرة ١٩٨١م.

٨٦- **كتاب الخراج**: يحيى بن آدم القرشى. تحقيق أحمد شاكر. لاهور. باكستان ١٣٩٥ هـ.

٨٧- **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل (تفسير الكشاف)**: الزمخشرى الخوارزمى: أبو القاسم جار الله محمود بن عمر. دار الفكر . بيروت (د.ت).

٨٨- **لباب النقول فى أسباب النزول**: السيوطى: جلال الدين عبد الرحمٰن بن أبى بكر، ط أولى. دار إحياء العلوم. بيروت ١٩٧٨م.

٨٩- **لسان العرب**: ابن منظور المصرى: محمد بن مكرم بن على بن أحمد بن أبى القاسم. بولاق. القاهرة ١٣٠٠هـ.

٩٠- **مبدأ الشورى فى الإسلام**: د. عبد الحميد متولى. ط ثانية. عالم الكتب. القاهرة ١٩٧٢م.

٩١- **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى والخلافة الراشدة**: محمد حميد الله ط خامسة. دار النفائس. بيروت ١٩٨٥م.

٩٢- **مختصر تفسير ابن كثير**: أبو الفداء: إسماعيل بن كثير الدمشقى. اختصار محمد على الصابونى. ط سابعة. دار القرآن الكريم. بيروت ١٩٨١م.

٩٣- **مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفى)**: عبد الله بن أحمد بن محمود النسفى. ط عيسى البابى الحلبى. القاهرة (د. ت).

٩٤- **المدخل إلى القيم الإسلامية**: د. جابر قميحة. دار الكتاب المصرى اللبنانى. القاهرة ١٩٨٤م.

٩٥- **المذاهب الإسلامية**: محمد أبو زهرة.المطبعة النموذجية (رقم ١٧٧ من سلسلة الألف كتاب) القاهرة.

٩٦- **المعارضة :** أشرف مصطفى توفيق. العربى للنشر. القاهرة (د.ت).

٩٧- **المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى:** د. نيفين عبد الخالق.
مكتبة الملك فيصل الإسلامية. القاهرة ١٩٨٥م.

٩٨- **المعجم الدستورى:** أوليفيه دهاميل - أيف مينى. ترجمة منصور القاضى.
ط أولى. المؤسسة الجامعة للنشر. بيروت ١٩٩٦م.

٩٩- **المعجم الوسيط:** إبراهيم مصطفى وآخرون. مطبعة مصر. القاهرة ١٩٦١م.

١٠٠- **الملل والنحل:** الشهرستانى: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. ط ثانية. دار المعرفة. بيروت ١٩٧٥م.

١٠١- **المنجد فى اللغة والأدب والعلوم:** لويس معلوف. الطبعة السابعة عشر - المطبعة الكاثوليكية. بيروت.

١٠٢- **منهاج الإسلام فى الحكم:** محمد أسد. نقله إلى العربية: منصور محمد ماضى. ط سادسة، دار العلم للملايين. بيروت ١٩٨٣م.

١٠٣- **مواجهة الفكر المتطرف فى الإسلام:** حامد حسان وآخرون.
ط ثانية. القاهرة ١٩٨٠م.

١٠٤- **موسوعة السياسة:** عبد الوهاب الكيالى وآخرون.

١٠٥- **موسوعة فقه عمر بن الخطاب:** د. محمد رواس قلعه جى. ط أولى. مكتبة الفلاح. الكويت ١٩٨١م.

١٠٦- **نشأة الدولة الإسلامية على عهد رسول الله ﷺ :** د. عون الشريف قاسم.
ط ثانية. دار الكتاب المصرى اللبنانى. القاهرة ١٩٨١م.

١٠٧- **نظام الحكم فى الإسلام**: د. محمد يوسف موسى. دار الفكر العربى. القاهرة. (د.ت).

١٠٨- **نظام الشورى فى الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة**. د. زكريا عبد المنعم الخطيب. مطبعة السعادة. القاهرة ١٩٨٥م.

١٠٩- **نظرية الإسلام وهديه فى السياسة والقانون والدستور**: أبو الأعلى المودودى. ط أولى. دار الفكر. دمشق ١٩٦٤م.

١١٠- **النظريات السياسية الإسلامية**: د. محمد ضياء الدين الريس. ط سادسة. دار التراث. القاهرة ١٩٧٦م.

١١١- **النظم السياسية**: د. ثروت بدوى. دار النهضة العربية. القاهرة ١٩٧٥م.

١١٢- **النظم السياسية: الدولة والحكومة**: د. محمد كامل ليلة. دار النهضة العربية. بيروت ١٩٦٩م.

* * *

الكاتب فى سطور

من مواليد مدينة «المنزلة» بشمال دلتا النيل بجمهورية مصر العربية سنة ١٩٣٤م.

حاصل على المؤهلات الآتية:

- ليسانس دار العلوم التربوى من كليه دار العلوم ـ جامعة القاهرة.
- ليسانس الحقوق ـ من كلية الحقوق بجامعة القاهرة.
- دبلوم عال فى الشريعة الإسلامية ـ من كلية الحقوق جامعة القاهرة.
- ماجستير فى الأدب العربى الحديث من جامعة الكويت.
- دكتوراه فى الأدب العربى الحديث ـ من كلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة.

عمل بالتدريس فى الكليات والجامعات الآتية:

- كلية الألسن ـ جامعة عين شمس.
- جامعة (يل) Yale، بولاية (كنكتكت) بالولايات المتحدة.
- الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد (باكستان).
- جامعة الملك فهد للبترول والمعادن (قسم الدراسات الإسلامية والعربية) ـ الظهران المملكة العربية السعودية.

حضر كثيراً من المؤتمرات العالمية، منها:

- مؤتمر الشباب المسلم العربى بمدينة (سبرنج فيلد Spring Field) بالولايات المتحدة.
- مؤتمر شباب الجامعات الإسلامية. بإسلام آباد.

- مؤتمر رابطة الأدب الإسلامى العالمية ـ بأسطنبول ـ تركيا.
- مؤتمر «ظاهرة ضعف اللغة العربية فى التعليم الجامعى» جامعة الإمام محمد ابن سعود ـ الرياض.
- مؤتمر رابطة الأدب الإسلامى العالمية بالدار البيضاء بالمغرب.

عضو فى :

- اتحاد الكتاب المصريين.
- رابطة الأدب الإسلامى العالمية.

الكتب المطبوعة:

١- منهج العقاد فى التراجم الأدبية.

٢- أدب الخلفاء الراشدين.

٣- أدب الرسائل فى صدر الإسلام.

٤- التقليدية والدرامية فى مقامات الحريرى.

٥- صوت الإسلام فى شعر حافظ إبراهيم.

٦- الشاعر الفلسطينى الشهيد عبد الرحيم محمود، أو: ملحمة الكلمة والدم.

٧- التراث الإنسانى فى شعر أمل دنقل.

٨- فى صحبة المصطفى.

٩- المدخل إلى القيم الإسلامية.

١٠- المعارضة فى الإسلام بين النظرية والتطبيق.

١١- الأدب الحديث بين عدالة الموضوعية وجناية التطرف.

١٢- آثار التبشير والاستشراق فى الشباب المسلم.

١٣- الزحف المدنس (ديوان شعر).

١٤- لجهاد الأفغان أغنى (ديوان شعر).

١٥- حديث عصرى إلى أبى أيوب الأنصارى (ديوان شعر).

١٦- لله والحق وفلسطين (ديوان شعر).

١٧- أثر وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية فى اللغة العربية.

١٨- الإمام الشهيد حسن البنا بين السهام السوداء وعطاء الرسائل.

البحوث المنشورة فى مجلات:

عشرات من البحوث والمقالات نشرت فى المجلات الآتية:

١- مجلة الدارة (سعودية فصلية محكمة).

٢- مجلة الدراسات العربية (مصرية فصلية محكمة).

٣- مجلة الدراسات الإسلامية (فصلية باكستانية محكمة).

٤- مجلة الشعر (مصرية شهرية).

٥- مجلة الفيصل (سعودية شهرية).

٦- مجلة الحرس الوطنى (سعودية شهرية).

٧- المجلة العربية (سعودية شهرية).

٨- مجلة المنهل (سعودية شهرية).

٩- مجلة الوعى الإسلامى (كويتية شهرية).

١٠- مجلة المجتمع (كويتية أسبوعية).

١١- مجلة المنتدى (تصدر فى دبى - شهرية).

١٢- المسلمون (سعودية أسبوعية).

والحمد لله رب العالمين..

المحتويات